مجموعۂ افادات
امام العصر علامہ سید محمد انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ
و دیگر اکابر محدثین رحمہم اللہ تعالیٰ

مؤلفہ تلمیذ علامہ کشمیری
حضرۃ مولانا سید احمد رضا صاحب بجنوری

ادارۂ تالیفاتِ اشرفیہ چوک فوارہ ملتان پاکستان
(061-4540513-4519240)

فہرست مضامین

فہرست مضامین جلد ۹

فہرست مضامین جلد ۱۰

بحمد اللہ تعالیٰ

انوار الباری ۸

اردو شرح

صحیح البخاری

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نحمده و نصلی علی رسوله الکریم

بَابُ مَنْ لَّمْ يَتَوَضَّأْ مِنْ لَّحْمِ الشَّاةِ وَالسَّوِيْقِ وَ اَكَلَ اَبُوْ بَكْرٍ وَّ عُمَرُ وَ عُثْمَانُ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ لَحْماً فَلَمْ يَتَوَضَّئُوا

(بکری کا گوشت اور ستو کھا کر وضو نہ کرنا، اور حضرت ابوبکرؓ عمرؓ اور عثمانؓ نے گوشت کھایا اور وضو نہیں کیا)

(۲۰۴) حَدَّثَنَا عَبْدُاللّٰهِ بْنُ يُوْسُفَ قَالَ اَنَا مَالِكٌ عَنْ زَيْدِ بْنِ اَسْلَمَ عَنْ عَطَآءِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ عَبَّاسٍ ص اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اَكَلَ كَتِفَ شَاةٍ ثُمَّ صَلَّى وَ لَمْ يَتَوَضَّأْ

(۲۰۵) حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ قَالَ ثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عَقِيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ اَخْبَرَنِيْ جَعْفَرُ بْنُ عَمْرِو بْنِ اُمَيَّةَ اَنَّ اَبَاهُ اَخْبَرَهُ اَنَّهُ رَاَى النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَحْتَزُّ مِنْ كَتِفِ شَاةٍ فَدُعِيَ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاَلْقَى السِّكِّيْنَ فَصَلّٰى وَ لَمْ يَتَوَضَّأْ.

ترجمہ: حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے بکری کا شانہ نوش فرمایا پھر نماز پڑھی اور وضو نہیں کیا۔

ترجمہ: حضرت جعفر بن عمرو بن امیہ نے اپنے باپ عمرو سے خبر دی کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا کہ بکری کا شانہ کاٹ کاٹ کر کھا رہے تھے پھر آپ نماز کیلئے بلائے گئے۔ تو آپ نے چھری ڈال دی اور نماز پڑھی، وضو نہیں کیا۔

تشریح: اس باب میں امام بخاری رحمہ اللہ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ بکری کا گوشت کھانے کے بعد وضو کرنا ضروری نہیں، اور جب اس سے وضو نہیں تو اس سے کم درجہ کی چیزیں، جن میں چکناہٹ وغیرہ نہیں ہے۔ جیسے ستو وغیرہ ان کے کھانے سے بدرجہ اولیٰ وضو نہ ہوگا، اور بکری کے گوشت کا ذکر خاص طور سے اس لئے کہ اونٹ کے گوشت میں چکناہٹ اور ایک قسم کی تیز ناگوار بو زیادہ ہے، اور اسی لئے اس میں کچے و پکے دونوں کو برابر سمجھتے ہیں، (کہ پکنے کے بعد بھی بو باقی رہتی ہے) اور امام احمد نے اونٹ کا گوشت کھانے کے بعد وضو کو ضروری قرار دیا ہے، اور اس قول کو محدثین شافعیہ میں سے بھی ابن خزیمہ وغیرہ نے اختیار کیا ہے۔ (فتح الباری صفحہ ۲۱۶ ج ۱)

اونٹ کے گوشت کھانے کی وجہ سے وضو ضروری ہے یا نہیں یہ بحث مستقل نظر و بحث چاہتی ہے، چونکہ امام بخاری رحمہ اللہ نے وضو من لحم الابل کا باب قائم نہیں کیا۔ بظاہر اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس مسئلہ میں بھی حنفیہ و شافعیہ وغیرہم کیساتھ ہیں۔ اگرچہ احتمال اس امر کا بھی ہے کہ ان کی شرط پر حدیث نہ ہو۔ اس لئے اس کا ذکر ترک کر دیا ہو واللہ اعلم اس مسئلے میں ائمہ ثلاثہ عدم وجوب وضو کے قائل ہیں، صرف امام احمد کا مذہب ہے کہ اونٹ کا گوشت کچا یا پکا، جیسے بھی کھائے اس کی وجہ سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اور اس مذہب کو ابن حزم ظاہری اور غیر مقلدین نے بھی اختیار کیا ہے۔ علامہ ابن تیمیہ نے فتوے میں اور علامہ مبارکپوری نے تحفے میں خاص طور سے اس پر بڑا زور دیا ہے۔ چونکہ اس کی بحث صحیح بخاری کی موضوع سے خارج ہے اس لئے ہم بھی اس کی تفصیل میں جانا نہیں چاہتے، تاہم اس باب کے آخر میں حسب

ضرورت کچھ عرض کریں گے تا کہ اس اہم مبحث سے بھی انوارالباری خالی نہ رہے۔

بحث ونظر: حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا امام بخاری رحمہ اللہ نے جمہور کا مذہب اختیار کیا ہے کہ آگ سے پکی ہوئی چیز کھانے سے وضونہیں ٹوٹتا، یہی مذہب ائمہ اربعہ اور خلفاء راشدین کا بھی ہے، امام ترمذی نے لکھا کہ اسی پر اکثر اہل علم صحابہ تابعین اور بعد کے حضرات کا عمل ہے۔ جیسے سفیان، ابن مبارک، شافعی، احمد واسحاق وہ سب اسی کے قائل ہیں کہ ایسی چیزیں کھانے سے وضوضروری نہیں ہوتا، اور یہی حضور علیہ السلام سے دو باتوں میں سے آخری طور سے ثابت ہے، گویا یہ حدیث، پہلی حدیث کی ناسخ ہے، جس میں وضو کا بیان تھا۔

حضرت رحمہ اللہ نے فرمایا کان آخر الامرین الخ بطور مرفوع فعلی کے بیان ہوا ہے لیکن بہت سے لوگوں نے اس کو بطور حکم عام کے سمجھا اور اس کو حکم سابق کے لئے ناسخ قرار دیا۔ (جس کی طرف رجحان امام ترمذی کا بھی معلوم ہوتا ہے)

دورائیں: جیسا کہ ابھی ہم نے اشارہ کیا کہ محدثین کی دورائیں ہیں، کچھ اس مسئلے میں دو حکم منسوخ و ناسخ مانتے ہیں، جیسے ترمذی وغیرہ اور کچھ صرف دو قسم کے واقعات وحالات بتلاتے ہیں، جیسے ابوداؤد ابن حبان وغیرہ اور اگر چہ ان دونوں رأیوں کے لئے دلائل ہیں، مگر حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ دوسری صورت کو ترجیح دیتے تھے اور معاملہ صرف ترجیح کا ہے، حق و باطل کا نہیں ہے، اس کے بعد تفصیل ملاحظہ فرمائیے۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی تصریحات

زہری کی رائے ہے کہ امر وضو مما مستہ النار ناسخ ہی۔ احادیث اباحت کے لئے، کیونکہ اباحت کا حکم ثابت تھا، اس پر اعتراض ہوا کہ حدیث جابر میں آخر الامرین ترک الوضوء بیان ہوا ہے۔ (ابوداؤد ونسائی وغیرہما جس کی تصحیح ابن خزیمہ وابن حبان وغیرہ نے کی ہے۔ لیکن ابوداؤد وغیرہ نے کہا کہ امر سے مراد شان وقصہ ہے۔ وہ نہیں جو نہی کے مقابل امر ہوا کرتا ہے۔ نیز کہا کہ آخرالامرین الخ کا لفظ مشہور حدیث جابر سے مختصر کیا ہوا ہے۔ جو اس عورت کے قصہ میں مروی ہے، جس نے حضور اکرم علیہ السلام کے لئے بکری کا گوشت تیار کیا تھا اس میں سے حضور علیہ السلام نے تناول فرمایا، پھر وضو کر کے ظہر کی نماز پڑھی اس کے بعد پھر اس میں سے کھایا اور عصر کی نماز بغیر جدید وضو کے پڑھی، گویا دونوں امر سے مراد دونوں واقعات مذکورہ ہیں جو ایک ہی دن میں پیش آئے) مگر اس میں بھی دوسرے دو احتمال ہیں کہ ممکن ہے وہ ظہر والا وضو کسی حدث کے سبب سے ہو، بکری کے گوشت کھانے کی وجہ سے نہ ہو۔ دوسرے یہ کہ یہ قصہ حکم وضو بوجہ مامستہ النار سے بھی قبل کا ہو۔ اس لئے زیر بحث مسئلہ سے اس کا کچھ تعلق نہ ہوگا۔

فیصلہ بہ صورت اختلاف احادیث

امام بیہقی نے عثمان دارمی سے نقل کیا کہ جب کسی معاملے میں احادیث مختلف احکام کی ہوں اور ان میں سے کسی کو ترجیح نہ دے سکیں تو دیکھیں گے کہ حضور اکرم علیہ السلام کے بعد خلفاء راشدین نے کس پر عمل کیا اور اسی سے ایک جانب کو ترجیح دیں گے، اور اسی بات کو امام نووی نے بھی شرح المہذب میں پسند کیا ہے اور اسی سے امام بخاری کی حدیث الباب سے قبل خلفاء ثلاثہ کے اثر کو لانے کی حکمت بھی سمجھ میں آجاتی ہے، امام نووی نے کہا کہ مسئلہ زیر بحث میں صحابہ وتابعین کے پہلے دور میں خلاف رہا ہے پھر اس امر پر سب کا اجماع ہو گیا کہ آگ سے پکی ہوئی چیزیں کھانے سے وضو لازم نہ ہوگا البتہ اس سے لحوم ابل کا استثناء ہوسکتا ہے کہ (اس میں اختلاف باقی رہا) علامہ خطابی نے مختلف احادیث الباب کو اس طرح جمع کیا کہ احادیث امر کو استحباب پر محمول کیا وجوب پر نہیں واللہ اعلم۔

حدیث الباب سے امام بخاری رحمہ اللہ کے استدلالات

حافظ نے لکھا کہ ایک تو یہ استدلال کیا کہ شب کے کھانے کو نماز عشاء پر مقدم کرنے کا ارشاد[1] نبوی امام راتب (مقرر) کے علاوہ دوسروں کے لئے مخصوص ہے، اسی لئے حضور اکرم ﷺ کو نماز کے لئے بلایا گیا تو آپ ﷺ کھانا چھوڑ کر نماز کے لئے تشریف لے گئے دوسرے یہ کہ (پکے ہوئے) گوشت کو چھری سے کاٹنا جائز ہے اور اس سے ممانعت کی جو حدیث ابوداؤد میں ہے وہ ضعیف ہے۔ اور اگر وہ قوی ثابت ہو تو اس کو بغیر ضرورت پر محمول کریں گے کیونکہ بے ضرورت ایسا کرنے میں اعاجم اور عیش پسند لوگوں کے ساتھ تشبہ ہے۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ جس طرح مثبت امور پر شہادت دی جاتی ہے اسی طرح نفی پر بھی اگر وہ محصور و متعین شئی کی ہو درست اور مقبول ہے جیسے حدیث الباب میں حضور اکرم ﷺ کے وضو نہ فرمانے کی خبر و شہادت دی گئی۔

فائدہ: عمرو بن امیہ سے صحیح بخاری میں بجز حدیث الباب کے اور جو حدیث پہلے مسح کے بارے میں گذری اور کوئی روایت نہیں ہے (فتح الباری صفحہ ۲۱۷ ج ۱)

چھری کانٹے کا استعمال

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا حدیث میں جو کھانے کے وقت گوشت کو چھری سے کاٹنے کا ذکر ہے اس سے وہ طریقہ مراد نہیں جو اب یورپ میں مروج ہے۔ کہ وہ چھری کانٹے سے کھاتے ہیں بلکہ بڑے پارچوں کو کاٹنا کہ ان میں سے ہر شخص اپنے کھانے کے واسطے کاٹ لیتا تھا اور یہی طریقہ حضور علیہ السلام سے مروی ہے اور اس میں اب بھی کوئی حرج نہیں کہ گوشت کے بڑے ٹکڑوں میں سے کاٹنا ہی پڑے گا یہ ایک ضرورت کی چیز ہے اور ہر سلیم الفطرت انسان سمجھ سکتا ہے کہ کون سی چیز ضرورت کی ہے اور کون سی دوسری قوموں کے طریقوں کے مطابق طرز اختیار کرنے کی ہے اور خصوصیت سے مومن تو خدا کی ہر دی ہوئی چیز کو خدا کی دی ہوئی روشنی اور نور سے دیکھتا ہے اس کو سمجھنے سمجھانے کے لئے زیادہ دلیل و بحث کی ضرورت نہیں البتہ جن طبائع میں کجی ہوتی ہے وہ اوپر کی تاویلات کا سہارا ڈھونڈ کر غلط طریقوں کو بھی درست ثابت کیا کرتی ہیں۔

راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے ارشاد کی تائید قاضی عیاض کے اس قول سے بھی ہوتی ہے اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اگر ضرورت پیش آئے مثلاً گوشت سخت ہو یا اس کے ٹکڑے بڑے بڑے ہوں تو کھانے کے وقت گوشت کو چھری سے کاٹ سکتے ہیں تاہم ہمیشہ ایسا کرنا مکروہ ہے کیونکہ یہ طریقہ اعاجم کا ہے۔

ملا علی قاری نے فرمایا میں اس بارے میں جو ممانعت حدیث ابوداؤد میں وارد ہے وہ تکبر اور امر عبث سے بچنے کے لئے ہے لیکن اگر گوشت پوری طرح پکا اور گلا نہ ہو اور اس کو چھری سے کاٹنے کی ضرورت ہو تو اس کی اجازت ہے یا ممانعت بطور تیز یہ ہے حتی خلاف اولی ہونے کے باعث ہے اور حضور اکرم ﷺ کا فعل بیان جواز کے لئے ہے

امام بیہقی نے کہا کہ چھری سے اس گوشت کو کاٹنے کی ممانعت ہے جو پوری طرح پکا ہوا ہو (امانی الاحبار ۱۔۳۱۴) ان ارشادات سے معلوم ہوا کہ آج کل جو طریقہ عمدہ پکے ہوئے گوشت کو چھری کانٹے سے کھانے کا بہت قلیدا اہل یورپ مروج ہوا ہے وہ نظر شارع علیہ السلام میں ہرگز پسند نہیں واللہ تعالیٰ اعلم

ابن حزم کا مذہب

بیان مذاہب کی تفصیل نامکمل رہے گی اگر ہم ابن؟ حزم اور شوکانی کا مذہب نقل نہ کریں حافظ ابن حزم ظاہری نے لکھا جو لوگ ماسة النار سے وضو کے قائل نہیں ان کا استدلال اس قسم کی احادیث سے ہے کہ حضور ﷺ نے فلاں موقع پر بکری کا گوشت کھایا اور پھر وضو نہیں فرمایا درست نہیں

---

[1] حدیث شریف میں وارد ہے کہ جب شب کا کھانا سامنے آ جائے اور نماز کا وقت بھی ہو تو پہلے کھانا کھا لو پھر اطمینان سے نماز پڑھو لیکن جو شخص مسجد کا امام مقرر ہو وہ اس لئے اس سے مستثنیٰ ہو کہ اس کے کھانے میں مشغولیت کے سبب مسجد کے نمازیوں کے لئے تکلیف انتظار اور تاخیر نماز ہوگی واللہ تعالیٰ اعلم

البتہ حدیث شعیب بن ابی حمزہ جس میں آخر الامرین ترک الوضو بیان ہوا ہے وہ ضرور قابل استدلال ہے اور اسی کی وجہ سے استعمال ماستہ النار آگ سے پکی ہوئی چیزوں کے بعد بھی وضو کا ترک جائز ہے۔ (محلی ۲۴۴۔۱)

یہ تو ابن حزم ظاہری کا مذہب ہوا کہ تمام آگ سے پکی ہوئی چیزوں کے استعمال کے بعد بھی ترک وضو کو حلال و درست بتلایا اس کے بعد علامہ شوکانی کی رائے ملاحظہ کریں

علامہ شوکانی کی رائے

پہلے تو آپ نے نیل الاوطار میں ماستہ النار کے بعد ترک وضو والوں کے دلائل کا رد کرنے کی سعی کی اور یہ بھی لکھا کہ اس کے لئے اجماع کا دعوے کرنا اس لئے بے معنی ہے کہ یہ دعویٰ ان دعاوی میں سے ہے جن سے طالبین حق کے قلوب مرعوب وخوفزدہ نہیں ہوتے البتہ جن احادیث سے لحوم غنم کھانے کے بعد ترک وضو ثابت ہے ان کی وجہ سے استعمال ماستہ النا کے بعد عام حکم وضو سے یہ صورت خاص اور مستثنیٰ ہو جاتی ہے اور بکری کے گوشت کے سوا تمام آگ سے پکی ہوئی چیزیں اس عام حکم ممانعت کے تحت ہی داخل ہیں۔ (تحفۃ الاحوذی ۸۳۔۱)

اس سے اجماع امت کی جو حیثیت ان حضرات کے یہاں ہے معلوم ہوئی جس سے لاتجتمع امتی علی الضلالۃ کی استخفاف شان ظاہر ہے دوسرے یہ معلوم ہوا کہ علامہ شوکائی کے نزدیک ماستہ النار کا حکم وجوب وضو صرف بکری کے گوشت کو مستثنیٰ کر کے اب بھی باقی ہی لیکن یہ بات تحفۃ الاحوذی اور مرقاہ شرح مشکوہ دونوں سے معلوم نہ ہو سکی کہ ہماری زمانے کے اہل حدیث اس بارے میں کیا فرماتے ہیں ان کی عادت ہے کہ کسی رائے و مذہب کے بارے میں اقوی دلیلا وغیرہ کا ریمارک کیا کرتے ہیں اور اس کو ترجیح دینے کی بھی سعی کیا کرتے ہیں مگر یہاں دونوں خاموشی سے گذر گئے اور اپنی مقلدین ومتبعین کی رہنمائی نہ فرمائی کہ وہ کیا کریں علامہ شوکانی کے اجتہاد مذکور کے موافق تو بقول حضرت ابن عباسؓ کے گرم پانی سے وضوء وغسل بھی درست نہ ہوگا اور اس میں بنا ہوا تیل لگانے سے بھی وضوء ٹوٹ جائے گا اسی طرح علاوہ بکری کے گوشت کے ہر پکی ہوئی چیز کھانے کے بعد وضوء کرنا واجب وفرض ہوگا

اجماع امت کو نام رکھنے کا انجام

اجماع امت کے دعوی پر ناک بھوں چڑھانے والے علامہ شوکانی جنھوں نے یہ بھی کہا کہ اجماع امت کا دعوی کر کے حق بات قبول کرنے سے نہیں روکا جاسکتا آپ نے دیکھا کہ انہوں نے اپنی خصوصی اجتہاد و بصیرت پر بھروسہ کر کے کتنی بڑی جرائت کر ڈالی کہ ساری امت سے الگ تھلگ ہو کر ایسی رائے قائم کر کردی جس میں نہ ان کے ساتھ بقول حافظ ابن حزم کے حضور علیہ السلام کا آخری عمل ہے جس سے متاثر ہو کر ابن حزم کو بھی اجماع امت کے ساتھ ہو جانا پڑا نہ خلفائے راشدین وصحابہ تابعین ہیں نہ ائمہ اربعہ میں سے امام احمد اور دوسرے محدثین اسحٰق بن راہویہ دابوثور وغیرہ ہیں جن کے تائید بیشتر ان کو مل جایا کرتی ہے نہ صاحب منتقی مجد الدین ابن تیمیہ ہیں جن کی کتاب منتقی الاخبار کی شرح انہوں نے نیل الاوطار لکھ کر شہرت حاصل کی ہے پھر بہت سے صحابہ وتابعین سے جو ماستہ النار سے وضو کے قائل تھے رجوع بھی ثابت ہے اور بظاہر جس کو اس کا نسخ اور خلفاء راشدین وغیر وضوء ہم کا عمل معلوم ہوتا گیا وہ رجوع کرتا رہا نیز اہل مدینہ کا بھی اجماع ترک وضوء پر نقل ہوا جس کو حجت تو یہ کہا گیا کرمانی نے امام مالک سے نقل کیا کہ جب نبی کریم ﷺ سے دو مختلف حدیث مروی ہوں اور ہمیں یہ معلوم ہو جائے کہ حضرت ابوبکر وعمرؓ نے کسی ایک پر عمل کیا ہے تو سمجھ لو کہ حق ان کے عمل ہی کے مطابق ہے امام اوزاعی نے نقل کیا کہ مکحول پہلے ماستہ النار سے وضو کرتے تھے عطاء سے ملے تو انہوں نے بتلایا کہ صدیق اکبر نے شانہ کا گوشت کھا کر نماز پڑھی اور وضو نہیں کیا تو اسی وقت سے مکحول نے ماستہ النار سے وضوء کرنے کا معمول ترک کر دیا ان سے کہا گیا کہ آپ نے صرف ابوبکر کے عمل کی بات سن کر وضو ترک کر دیا

کروضوترک کردیا جواب میں کہا میں خوب جانتا ہوں اگرابوبکر آسمان سے زمین پر گر کر پاش پاش ہو جائیں تو یہ ان کو زیادہ محبوب تھا بہ نسبت اس کے کہ نبی کریم علیہ کے خلاف حکم کوئی کام کریں۔ (امانی الاحبار ص ۳۲۲)

صاحب تحفہ وصاحب مرعاۃ کا سکوت

ہمیں بڑی خوشی ہوتی اگر یہ دونوں صاحبان مسئلہ زیر بحث پر کلام کرتے ہوئی اتنا لکھدیتے کہ علامہ شوکانی سے اس مسئلہ میں غلطی ہوئی اور غلطی سے بجز انبیاء علیہم السلام کے کوئی بری اور معصوم نہیں کہا جا سکتا ہے اور ساتھ ہی یہ بھی بتلا دیتے ہیں کہ علامہ شوکانی کی اس تحقیق کو وہ اہل حدیث کے لئے قابل عمل سمجھتے ہیں یا نہیں لیکن ہمیں دونوں کتابوں کے مطالعہ کے بعد بڑی قلبی اذیت و مایوسی ہوئی کہ قدم قدم پر ائمہ سلف وا کابرامت کی غلطیاں پکڑنے والی اپنوں کی غلطی کے بارے میں ایک حرف بھی لکھنے کو تیار نہیں کیا حق وانصاف کی راہ یہی ہے یہ پہلا موقع ہے اور یہی طریقہ ان حضرات کا آئندہ بھی بیسیوں مسائل میں ملے گا اور حسب ضرورت ان کی نشاندہی ہم کرتے رہیں گے ان شاء اللہ تعالیٰ

نسخ وغیر نسخ کی بحث

امام شافعی وابن حزم وغیرہ نے حدیث جابر کے قول آخر الامرین سے یہی سمجھا کہ ماستہ النار سے نقض وضوامر وضوء والا حکم منسوخ ہو گیا مگر دوسرے اکابر محدثین اس کے خلاف ہیں خود امام بیہقی نے بھی امام شافعی کی اس رائے سے اختلاف کیا ہے انہوں نے لکھا کہ بہت سی احادیث سامنے ہیں اور ان سے یہ قطعی فیصلہ کرنا مشکل ہے کہ ماستہ النار سے وضوء کا حکم مقدم تھا یا ترک وضوء کا اس لئے ہم ناسخ ومنسوخ کا تعین کر کے کوئی رائے قائم نہیں کر سکتے البتہ خلفاء راشدین اور دیگر اکابر صحابہ کا اجماع وتعامل سے اس مسئلہ میں رخصت کا فیصلہ کرتے ہیں۔ (بذل المجہود ۱۱۷-۱)

ان کے علاوہ ابوداؤد وابن حبان وابن ابی حاتم فتح الملہم کی رائے بھی یہ ہے کہ آخر الامرین والی حدیث جابر دوسری حدیث جابر کا اختصار ہے ہی جس میں وضوء وعدم وضو کے دو پہلو ایک ہی دن اور ایک ہی واقعہ کے بیان ہوئے ہیں اور اس دن میں پہلا اور دوسرا فعل اسی طرح تھا لہذا اس سے نسخ حکم کا ثبوت نہیں ہوتا

امام ابوداؤد نے خاص طور سے پہلے مفصل حدیث ذکر کی اور پھر مجمل اور دونوں کو ایک ہی واقعہ سے متعلق بتلایا اس پر ابن حزم کا محلی ۲۴۳۔ا میں یہ لکھا کہ قطعی[1] ویقینی طور پر آخر الامرین والی حدیث جابر کو دوسری حدیث جابر کا مختصر قرار دینا قول بالظن ہی اور ظن اکذب الحدیث اور دونوں حدیث الگ الگ ہیں حد سے تجاوز ہے کیونکہ اول تو ان کا دعویٰ بھی بے دلیل ہے اور اس کو بھی قول بالظن کہا جا سکتا ہے اور جلالت قدر کا لحاظ کیا جائے تو امام ابوداؤد وابن حبان وغیرہ کے درجات ابن حزم سے کہیں بلند ہیں پھر یہ کہ محدثین سیکڑوں مواقع وقرائن وشواہد کے ذریعہ اس قسم کے فیصلے کرتے ہیں ان کو بلا حجت ودلیل اکذب الحدیث کہہ دینے کی جسارت ابن حزم ہی جیسے کر سکتے ہیں جن کی زبان حجاج کی تلوار جیسی تیز ہے۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی رائے

فرمایا جیسا کہ ابوداؤد کے کلام سے اشارہ معلوم ہوتا ہے آخر الامرین سے نسخ کی متعارف صورت سمجھنا مرجوح ہے یعنی ایسا نہیں ہوا کہ پہلے حضور علیہ نے ایک حکم وجوب وضو کا دیا ہو اور پھر دوسرا حکم ترک وضوء کا دیا بلکہ دو واقعات ایک دن میں پیش آئے اور دو طرح کا عمل مروی ہوا اور ایک مستحب عمل میں بھی ایسا پیش آتا رہا ہے کہ آپ نے ایک عمل کیا اور پھر ترک بھی فرمایا لہذا آخر الامرین مطلقا نہیں ہے بلکہ

---

[1] یہاں یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ احتمال دونوں جانب کا ہونا اور ایک کو راجح قرار دینا' قطعیت کو مقتضی نہیں ہوتا' اس لئے آ کر ابن حزم صرف قطعیت پر معترض ہوتے تو بے جا نہ تھا' اگر چہ قطعیت کا الزام غلط ہوتا' اسی طرح علامہ ماردینی حنفی کا ابوداؤد کے اداء کو مستبعد قرار دینا بھی انکی اپنی رائے ہو سکتی ہے' جس کی کوئی قوی و مستحکم دلیل بیان نہیں کی گئی۔ واللہ اعلم۔

صرف اس دن کے واقعہ سے متعلق ہے اگر یہ تسلیم ہو جائے کہ اس روز روٹی و گوشت کھانے کے بعد آپ کا وضوء حدث کی وجہ سے نہیں بلکہ کھانے ہی کی وجہ سے تھا تو اس کا فائدہ تزکیۂ نفس اور بیان استحباب تھا اس کا سبب وجوب نہ تھا پھر دوسری مرتبہ ترک وضو کا مقصد بیان جواز تھا اور یہ بتلانا کہ ماستہ النار سے وضوء نہیں ٹوٹتا غرض وروایت کے فیصلہ سے یہی بات راجح معلوم ہوتی ہے کہ وجوب وضوو نسخ وجوب کی صورت پیش نہیں آئی اور خصوصیت سے اس ایک واقعہ کے اندر اور تھوڑے سے وقت میں۔

ابن حزم کی تائید

بعض حضرات نے جو ابوداؤد کے مقابلہ میں ابن حزم کے قول مذکور کی تائید مسند احمد کی روایت سے پیش کی ہے وہ اس لئے درست نہیں کہ اس روایت یا واقعہ کا تعلق حدیث جابر اور ان کے واقعہ اطعام سے نہیں ہے اس لئے وہ واقعہ دوسرا ہوگا اور ابوداؤد نے صرف جابر کی دو حدیثوں کو ایک لڑی میں مفصل و مجمل بتلا کر پرو دیا ہے لہذا ان کا کلام بے غبار ہے

جماہیر سلف وخلف کا استدلال

جیسا کہ اوپر تفصیل سے عرض کیا گیا اکابر محدثین کے متعارف نسخ وعدم نسخ کی دو مستقل رائیں ہیں ایک طرف اگر امام ترمذی ہیں تو دوسری طرف محدث وفقیہ امت ابوداؤد ہیں امام شافعی اگر نسخ متعارف کے قائل ہیں تو امام بیہقی اس کے خلاف ہیں اسی طرح علامہ خطابی شافعی بھی امر وضو مماستہ النار کو بجائے وجوب کے استحباب پر محمول کرتے ہیں لہذا نسخ متعارف کے خلاف گئے اگر امام احمد نسخ کی تصریح منقول ہے تو صاحب منتقی مجد الدین ابن تیمیہ نے امر وضوء مماستہ النار کو استحباب ہی پر محمول کیا ہے علامہ شعرانی نے لکھا کہ ماستہ النار وضوء کی وجہ خفی ہے یعنی آگ کا مظہر غضب الٰہی ہونا اور اس لئے اس سے پکی ہوئی چیز کھا کر خداوند تعالیٰ کے سامنے کھڑا ہونا بغیر طہارت کاملہ کے مناسب نہیں لہذا اس کے ماموراکابر امت اور علماء وعارفین ہوئے جو اس خفی علت کو سمجھ سکتے ہیں اور اصاغر امت اس کے مامور نہیں ہیں۔

حضرت شاہ ولی اللہ قدس سرہ نے شرح موطاء امام مالک میں لکھا کہ کھانے پینے سے متمتع ہونا خصال ملائکہ کے خلاف اور ان کی مشابہت سے انقطاع کو موجب ہے کہ وہ اس سے منزہ ہیں پھر آگ سے پکی ہوئی چیزوں سے نفع اندوز ہونا اور بھی زیادہ غیر موزوں ہے کہ آگ کو نار جہنم سے نسبت ہے اسی لئے کی کے علاج سے بلا ضرورت روکا گیا لہذا ایسی چیزوں کے کھانے کے بعد خواص کے لئے وضوء کو شریعت نے مستحب قرار دیا تا کہ ان کو تہذیب نفس تجرد وتزکیۂ قلب میں مدد ملے اور عام لوگوں کو اس کا مکلف استحبابا بھی نہیں کیا گیا کہ وہ مشقت میں پڑیں گے حضرت علامہ عثمانی رحمہ اللہ نے اس سلسلہ کی پوری تفصیلات لکھنے کے بعد آخر میں لکھا حاصل کلام یہ ہے کہ ماستہ النار سے امر وضوء کی تمام احادیث میں یا تو امر ایجابی تھا جو منسوخ ہو گیا یا امر استحبابی تھا جو اب بھی باقی اور غیر منسوخ ہے اور یہ دوسری شق زیادہ ظاہر ہے واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم بالصواب۔ (فتح الملہم ۴۸۸-۱)

اس پوری تفصیل کے بعد شاید راقم الحروف کی یہ گذارش بے جانہ ہوگی کہ نسخ متعارف کے فیصلہ کو جماہیر سلف وخلف کا فیصلہ قرار دینا مناسب نہیں۔ والعلم عنداللہ

اسکے بعد حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا باقی ارشاد ملاحظہ فرمائیں جو مندرجہ بالا تشریحات کے بعد زیادہ اوقع فی النفس ہوگا ان شاءاللہ تعالیٰ

حضرت شاہ صاحب کا بقیہ ارشاد

فرمایا آخر الامرین الخ کو نسخ متعارف کے صراحت یا اس کے لئے حرف آخر سمجھنا صحیح نہیں کیونکہ نسخ کا مطلب کسی امر کا صرف

آخر مین واقع ہونا نہیں ہے چنانچہ امر مستحب میں بھی فعل وترک دونون ہی مروی ہوتے ہیں اور اس میں کسی آخر فعل کو نسخ نہیں کہہ سکتے اسی طرح آخری فعل ترک وضوء ہونا نسخ متعارف کی دلیل قطعاً نہیں ہے

پھر فرمایا: حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نے مامستہ النار سے وضوکو مستحب کہا ہے اور میں اسی پر کچھ اضافہ کرتا ہوں وہ کہ مستحب طرح کا ہوتا ہے ایک مستحب بہ لحاظ صورت وظاہر جس کو شریعت نے کھلے طور پر مستحب قرار دیا ہو اور یہی مستحب کتب فقہ میں ملے گا دوسرا مستحب بہ لحاظ معنی وباطن ہی جس کے استحباب کی صراحت شریعت میں نہیں ملے گی البتہ شارع علیہ السلام سے اس کے فوائد محاسن کی طرف اشارات ملیں گے اسی سے ہم اس کے مطلوب ومحبوب ہونے کو سمجھیں گے اور اس کو خواص امت کا مستحب کہا جائے گا جیسے جنبی کے لیے وضو جس کی ایک خوبی کی طرف شارع علیہ السلام نے ارشارہ فرمایا: معجم طبرانی میں ہے کہ جو شخص حالت جنابت میں سوئے اور مرجائے گا تو فرشتے اس کے جنازہ میں شرکت نہ کریں گے اور وضو کر لینے سے یہ صورت نہ ہوگی پس علت ومصلحت مذکور کے تحت اس وضو مذکور کو مستحب کہیں گے اور اسی باب سے ہے وضو مس ذکر سے وضو مس مراۃ سے وضو اونٹ کا گوشت کھانے سے اور میں سمجھتا ہوں کہ ان تمام صورتوں میں وضو مستحب ہے مگر وہ مستحب خواص امت ہے اس بات کو خلاف مذہب حنفی نہ سمجھا جائے کیونکہ ہمارے فقہانے تو بظاہر ان سے کم درجہ چیزوں میں بھی وضو[1] کو مستحب کہا ہے جیسے اجنبیہ کی طرف نظر کرنے اور غیبت سے پس اگر ہم بطریق استحباب مس مرءۃ ومس ذکر وغیرہ سے بھی وضوء کو تسلیم کر لیں جسکی برائی نظر اجنبیہ وغیرہ کے لحاظ سے زیادہ واضح اور کھلی ہوئی ہے تو اس میں کیا مضائقہ ہے؟!

معنوی حکمت: فرمایا:۔ ماسمتہ النار سے وضو کی حکمت یہ ہے کہ ملائکہ کو اپنے مطہر نفوس اور مزکی طبائع کے سبب کھانے پینے کی چیزوں سے نفرت وبعد ہے پھر جو شخص ایسی پکی ہوئی چیزیں کھائے پیئے جو انسانوں کے ہاتھوں بننے اور پکنے سے مزید ملوث ہوگئیں تو ان کی پاکیزہ طبائع سے اور بھی زیادہ دور اور قابل نفرت ہوگئیں لہذا ممکن ہے کہ شریعت نے اسی بعد ونفرت کی تلافی کے لیے وضو کا حکم کیا ہو کہ ملائکہ کو پاک چیزوں اور پاکی سے مناسبت وانس ہے۔ اسی لیے وہ ناپاکی کی حالت میں مرنے والے کے جنازے پر نہیں آتے اور باوضو مرنے والے کے جنازہ میں شریک ہوتے ہیں رہیں وہ چیزیں جو خام ہیں یا پھل وغیرہ جو درختوں پر قدرتی طور پر پختہ ہوئے ان سے فرشتوں کو نفرت اس لیے نہیں کہ وہ رب العالمین کے عہد ربوبیت سے زیادہ قریب اور اس کی برکات کے حامل ہیں اسی لیے نبی اکرم صلے اللہ علیہ وسلم درخت کے پہلے پھل کو اپنی چشم ہائے مبارک سے لگاتے اور چھوٹے بچوں کو عطا فرماتے تھے بخلاف پکی ہوئی چیزوں کے کہ وہ بشری دست کاریوں، آگ کی اثر انگیزیوں اور بہت سی تغیر پذیریوں کے سبب اپنی ابتدائی حالات کے لحاظ سے بہت بدل چکی ہیں ان کی وہ ابتدائی برکت بھی کم ہوتی گئی اور قرب عہد ربوبیت والی نسبت بھی دوری سے بدل گئی اس لیے اس کا حال پھلوں جیسا نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ حضور اکرم صلے اللہ علیہ وسلم بارش کے پانی کی طرف لپکتے اس میں کھڑے ہوجاتے اور فرماتے تھے کہ (تازہ وارد ہونے کی وجہ سے) اس کا زمانہ اپنے رب سے قریب ہے ظاہر ہے یہ معاملہ آپ دوسرے پانیوں کے ساتھ نہیں کرتے تھے کیونکہ جو پانی زمین کے گڑھوں نالوں اور تالابوں میں پڑے پڑے انواع واقسام کی کدورتوں اور آلائشوں سے ملوث ہوجاتا ہے وہ اپنی اس ابتدائی پاکیزگی صفائی ونظافت پر باقی نہیں رہتا جو اس کو حدیث عہد بربہ کے وقت حاصل تھا۔

غرض ان چیزوں سے وضو کا معاملہ اس وضو کی طرح نہیں ہے جو احداث وانجاس کے سبب واجب ہوتا ہے بلکہ وہ ملائکہ اللہ سے تشبہ وتقرب حاصل کرنے کے باب سے ہے۔

---

[1] اس موقع پر فیض الباری ص ۳۰۶ ج ا سطر اول میں بجائے استحباب کے او جوا چھپ گیا' حالانکہ فقہاء نے ایسی کسی وضو کو واجب نہیں کہا اور اگلی سطر میں فلوالتزمنا الوضوء من ظاہر ہے کہ التزام بطریق استحباب ہے۔ بطور وجوب نہیں' فافہم ذکن علی بصیرۃ.

حافظ ابن قیم کا ارشاد

فرمایا مامستہ النار سے وضو جس معنوی حکمت پر مبنی ہے وہ یہ کہ ان میں قوت ناریہ کے اثرات آتے ہیں جو شیطان کا مادہ ہے کہ وہ اس سے پیدا ہوا اور آگ پانی سے بجھ جاتی ہے (لہذا وضو مناسب ہوا اس کی نظیر غضب وغصہ کے بعد وضو کے حکم ہے حدیث میں ہے کہ غضب شیطان سے ہے جب تم میں سے کسی کو غصہ آئے تو چاہیے کہ وضو کرے۔ (فتح الملہم ۴۸۸)

اونٹ کے گوشت سے نقض وضو

جیسا کہ پہلے بھی عرض کیا تھا کہ امام بخاری نے اونٹ کے گوشت سے وضو کے بارے میں نہ کوئی باب قائم کیا اور نہ کوئی حدیث پوری صحیح بخاری میں ذکر کی اس لیے یہ بحث شرح بخاری کی حیثیت سے ہمارے موضوع سے خارج ہے مگر چونکہ فی نفسہ یہ بحث بہت اہم ہے، اس لیے بطور تکملہ بحث سابق کچھ لکھا جاتا ہے اونٹ کا گوشت کھانے سے نقض وضو کے قائل تو امام احمد واسحٰق بن راہویہ، یحی بن یحی، ابوبکر بن المنذر، وابن خزیمہ ہیں، اور صاحب تحفہ وغیرہ نے لکھا کہ امام بیہقی وغیرہ نے بھی اس کو اختیار کیا ہے۔

اہل حدیث (غیر مقلدین) تو سب ہی اس کے قائل ہیں اور جماعت صحابہ سے بھی یہی قول منقول ہے (تحفۃ الاحوذی ص ۸۳ ج ۱) حافظ ابن قیم اور صاحب غایۃ المقصود کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ محض اونٹ کے گوشت کو ہاتھ لگا دینے سے بھی نقض وضو مانتے ہیں حالانکہ امام ابوداؤد نے (جو بہ تصریح حافظ تمیمیہ استاد حافظ ابن قیم حنبلی ہیں) باب الوضوء من لحوم لابل کے بعد ہی دوسرا باب الوضوء من مس اللحمہ قائم کیا جس کی غرض محدثین نے ان لوگوں پر رد وتعریض بتلائی ہے جو اونٹ وغیرہ کے کچے گوشت کو چھونے سے بھی وضو لازم کرتے ہیں۔ واللہ اعلم۔

امام ترمذی نے باب الوضوء من لحوم الابل قائم کر کے حدیث براء بن عازب ذکر کی اور لکھا کہ یہ قول احمد واسحٰق کا ہے مذاہب کی تفصیل حسب عادت نہیں کی البتہ امام نووی نے شرح مسلم میں تفصیل ذکر کی جو حسب ذیل ہے:۔

علماء کا اونٹ کے گوشت کھانے سے وضو کے بارے میں اختلاف ہے اکثر حضرات اس طرف گئے ہیں کہ اس سے وضو نہیں ٹوٹتا اور اسی مذہب پر ہیں چاروں خلفاء راشدین ابوبکر، عمر، عثمان وعلی اور ابن مسعود، ابن ابی کعب، ابن عباس، ابوالدرداء، ابوطلحہؓ عامر بن ربیعہ ابوامامہ اور جماہیر تابعین اور امام ابوحنیفہ امام مالک امام شافعی اور ان سب کے اصحاب وتابعین رحمہم اللہ تعالی اور نقض وضو کے قائل امام احمد وغیرہ ہیں (جن کا ذکر اوپر بحوالہ تحفہ ہوا) قاضی عیاض نے عدم نقض وضو کو عامہ اہل علم کا قول قرار دیا علامہ خطابی نے اس کو عامہ فقہا کا قول کہا۔ (امانی الاحبار صفحہ ۳)

حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کا ارشاد

آپ نے فرمایا کہ میرے نزدیک اونٹ کے گوشت سے نقض وضو کا حکم ابتدا اسلام میں تھا پھر منسوخ ہو گیا اور لکھا کہ فقہا صحابہ وتابعین میں سے کوئی بھی اس سے نقض وضو کا قائل نہیں ہے اور چونکہ قطعی طور سے محدثانہ نقطہ ونظر سے اس کے منسوخ ہونے کا فیصلہ بھی دشوار ہے اس لیے میرے نزدیک اس کے بارے میں احتیاط کا پہلو اختیار کرنا چاہیے (حجۃ اللہ ۱۷۷)

صاحب تحفہ اور صاحب مرعاۃ نے حضرت شاہ صاحب کی مذکورہ بالا عبارات کو نظر انداز کر دیا ہے حالانکہ ان کو کوئی عبارت خصوصیت سے حنفیہ کے خلاف مل جائے تو اس کو بڑے اہتمام سے نقل کیا کرتے ہیں گویا مقصود تحقیق نہیں بلکہ حنفیہ اور دوسرے اصحاب مذاہب کے خلاف مواد فراہم کرنا ہے۔

حیرت در حیرت: اس امر پر ہے کہ جو مذہب خلفا راشدین وعامہ صحابہ وتابعین کا اور بقول حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رحمہ اللہ فقہا صحابہ

وتابعین کا تھااور جو مذہب امام اعظم اوران کے سارے اصحاب کا تھااور جو مذہب امام مالک اوران کے سب اصحاب کا رہااور جو مسلک باستثناء نووی وبیہقی سارے اصحاب امام شافعی کا تھا اس کو کمزور ثابت کرنے کے لیے حافظ ابن تیمیہ وابن قیم کے استدلالات سے مدد لی جاتی ہے حالانکہ ابھی اوپر ذکر ہوا کہ حافظ ابن قیم رحمہ اللہ نے تو امام احمد کا مذہب ہی سمجھنے میں غلطی کی ہے کہ مس لحم ابل کو بھی ناقض کہدیا جوامام احمد کا مسلک ہوتا تو امام ابوداؤد اس سے زیادہ واقف ہوتے اور حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے جن احادیث سے وضوشرعی کا حکم قطعی لگایا ہے وہ اس مفروضہ پر بنا گیا ہے کہ لغت اہل قرآن میں وضومتعارف شرعی کے سوا کوئی وضو ثابت نہیں ہے اور وضو کو بمعنی غسل ید وغیرہ کہنا اہل تورات کی لغت ہے اس عجیب وغریب دعوی بلا دلیل کے بعدان احادیث سے صرف وضوشرعی کا ہی حکم نکل سکتا ہے اور جن فقہا صحابہ وتابعین اور ائمہ مجتہدین ومحدثین نے ان احادیث سے وضولغوی مراد لیا وہ سب حافظ ابن تیمیہ کے نزدیک لغت اہل توراۃ کے متبع تھے فیاللعجب ولضیعۃ الادب

حافظ ابن تیمیہ نے اپنی فتاوی میں فتوی ۳۱، ۳۲، ۵۴، ۵۵تا۵۹، میں اسی پرزور دیا کہ وضوکالفظ جہاں بھی حدیث میں وارد ہے وہ بمعنی وضوشرعی ہے اور دعوی کیا کہ لفظ وضو بمعنی غسل یدوفم کا وجود صرف لغت یہود میں ہے لغت اہل قرآن سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے ہمارے حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ فرمایا کرتے تھے کہ حافظ ابن تیمیہ کا یہ دعوی بڑی غفلت پر مبنی ہے کیونکہ وضو بمعنی غسل یدوفم (منہ ہاتھ دھونا) عرف شرع ولسان حدیث میں بلاشبہ ثابت ہے پھر اس کی مثالیں بیان فرماتے تھے یہاں ہم چند مثالیں "معارف السنن" (للعلامتہ البنوری عم فیضہم سے نقل کرتے ہیں۔

(۱) حدیث عکراش ترمذی (باب الاطعمہ) میں ہے کہ رسول اکرم صلے اللہ علیہ وسلم نے ہاتھ دھوئے پھران ہی تر ہاتھوں کو اپنے چہرہ مبارک ذارعین اور سر پر پھیرلیا اور فرمایا اے عکراش آگ سے تغیر پذیر چیزوں کے استعمال کے بعد ایسا وضو ہوتا ہے"

(۲) حدیث سلمان ترمذی (وابوداؤد) میں ہے کہ رسول اکرم صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کھانے سے پہلے اور بعد کو وضو برکت طعام کا باعث ہے حافظ ابن تیمیہ نے اس حدیث کے بارے میں لکھا کہ بشرط صحت اس میں حضور علیہ السلام نے حضرت سلمان کو بہ لغت اہل توراۃ جواب دیا تھا ورنہ آپ نے جب بھی اہل قرآن کو خطاب فرمایا ہے تو اس میں وضو سے مراد صرف مسلمانوں کو متعارف وضو ہی کا ارادہ فرمایا ہے (فتاوی ۵۸ج۱)

(۳) حدیث ابی امامہ کنز العمال کتاب الطہارۃ ص ۹۷ ج ۵ میں ہے جب کوئی باوضو ہو اور کھانا کھائے تو اس کے بعد جدید وضو کی ضرورت نہیں البتہ اگر (کھانے میں) اونٹنی کا دودھ ہو تو جب اس کو پیو پانی سے کلی کرو" (رواہ الطبرانی والضیاء)

(۴) حضرت معاذ بن جبلؓ سے مروی ہے کہ ہم لوگ منہ ہاتھ دھونے کو وضو کہتے تھے جو (شرعاً) واجب نہیں ہے۔

(۵) حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ آپ نے کھانے کے بعد ہاتھ دھوئے پھر اپنے چہرہ پر ہاتھ پھیر لیئے اور فرمایا یہ بغیر حدث کا وضو ہے۔
(نصب الرایہ ۱/۴۱)

(۶) حضرت علیؓ سے نسائی وابوداؤد میں مروی ہے کہ آپ نے چہرہ ذراعین سر اور پیروں پر تر ہاتھ پھیر کر فرمایا یہ بغیر حدث کا وضو ہے
(معارف السنن ۱/۲۹۲)

کیا ان سب مثالوں میں حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کے نزدیک اہل توارۃ کی لغت استعمال ہوئی ہے؟ اس کے علاوہ امام ابوداؤد نے باب الوضومن اللبن قائم کیا ہے اور وضو سے مراد مضمضہ لیا ہے اگر یہ شرعی اصطلاح اور اہل قرآن کی لغت نہ تھی تو ان کے ہم مسلک ایسے بڑے حنبلی المذہب محدث نے اس کو کیسے اختیار کیا؟!

حافظ ابن تیمیہ کے دوسرے دلائل اس سے بھی زیادہ کمزور ہیں اور طوالت کا خوف نہ ہوتا تو ہم ان کی ہر دلیل کا رد کرتے یہاں یہ امر قابل ذکر ہے کہ جن دو حدیث کو لحوم ابل سے نقض وضو کے بارے میں سب سے زیادہ صحیح کہا گیا ہے ان کو ہم بھی صحیح مانتے ہیں اور ان سے واقف کون محدث نہ ہوگا مگر ان میں وضو سے مراد وضوشرعی نہیں ہے اور اگر وضوشرعی ہے تو حکم استحبابی ہے ایجابی نہیں ہے جیسے کہ وضوء لبن ابل

سے حنابلہ کے نزدیک بھی استحبابی ہے اسی لیے ابوداؤد نے باب الوضوء من اللبن کے بعد باب الرخصۃ فی ذلک قائم کیا حالانکہ ابن ماجہ کی روایت میں توضوا من البان الابل بہ صیغہ امر وارد ہے حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں لکھا کہ وجوب مضمضہ اور وجوب وضوا صطلاحی کا شرب لبن کی وجہ سے کوئی بھی قائل نہیں خواہ وہ مطبوخ یا غیر مطبوخ ایسے ہی مس لحم ابل سے وجوب وضوکو خود ابوداؤد بھی جنبلی ہوکر تسلیم نہیں کرتے اس کے بعد اونٹ کے گوشت سے وضوکو قطعی طور پر وضوء اصطلاحی شرعی متعارف پر محمول کرنا اور ان کو ناقض وضو قرار دینا اور اس کی وجہ سے جدید وضوکو فرض واجب کہنا خالص ظاہریت کا مظاہرہ ہے اور کچھ نہیں اسی لیے بقول حضرت شاہ ولی اللہ قدس سرہ، فقہاء صحابہ وتابعین نے اس کو اختیار نہیں کیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم واحکم

بَابُ مَنْ مَّضْمَضَ مِنَ السَّوِيقِ وَلَمْ يَتَوَضَّأْ

(کوئی شخص تو کھا کر کلی کرلے اور وضو نہ کرے)

(۲۰۶) حَدَّثَنَا عَبْدُاللهِ بْنُ يُوسُفَ قَالَ اَنَا مَالِكٌ عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيْدٍ عَنْ بَشِيْرِ بْنِ يَسَارٍ مَّوْلٰى بَنِىْ حَارِثَةَ اَنَّ سُوَيْدَ بْنَ النُّعْمَانِ اَخْبَرَهُ اَنَّهُ خَرَجَ مَعَ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَامَ خَيْبَرَ حَتّٰى اِذَا كَانُوْا بِالصَّهْبَآءِ وَهِىَ اَدْنٰى خَيْبَرَ فَصَلَّى الْعَصْرَ ثُمَّ دَعَا بِالْاَزْوَادِ فَلَمْ يُؤْتَ اِلَّا بِالسَّوِيْقِ فَاَمَرَبِهٖ فَثُرِّىَ فَاَكَلَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَاَكَلْنَا ثُمَّ قَامَ اِلَى الْمَغْرِبِ فَمَضْمَضَ وَمَضْمَضْنَا ثُمَّ صَلّٰى وَلَمْ يَتَوَضَّأْ.

(۲۰۷) حَدَّثَنَا اَصْبَغُ قَالَ اَنَا ابْنُ وَهْبٍ قَالَ اَخْبَرَنِىْ عَمْرٌو عَنْ بُكَيْرٍ عَنْ كُرَيْبٍ عَنْ مَّيْمُوْنَةَ اَنَّ النَّبِىَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اَكَلَ عِنْدَهَا كَتِفًا ثُمَّ صَلّٰى وَلَمْ يَتَوَضَّأْ.

ترجمہ: ۲۰۶ سوید بن نعمان نے بیان کیا ہے فتح خیبر والے سال میں وہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ صہبا کی طرف جو خیبر کے نشیب میں ہے نکلے جب وہاں پہنچے تو آپ نے عصر کی نماز پڑھی پھر توشے منگوائے گئے تو سوائے ستو کے کچھ اور نہیں آیا پھر آپ نے حکم دیا وہ بھگو دیا گیا پھر رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے کھایا اور ہم نے بھی کھایا پھر مغرب کی نماز کے لیے کھڑے ہو گئے آپ نے کلی کی اور ہم نے بھی کلی کی پھر آپ نے نماز پڑھی اور وضو نہیں کیا۔

(۲۰۷) حضرت میمونہ (زوجہ رسول اللہ ﷺ نے بتلایا کہ آپ نے ان کے یہاں (بکری کا) شانہ کھایا پھر نماز پڑھی اور وضو نہیں کیا۔

تشریح: حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا:۔ امام بخاری رحمہ اللہ کے سامنے چونکہ کچھ جزئیات ماسمتہ النار کی تھیں اس لیے ان کو بھی الگ الگ باب قائم کر کے ذکر کر دیا تا کہ اچھی طرح یہ بات ذہن نشین ہو جائے کہ ان کی وجہ سے نہ نقض وضو ہوتا ہے اور نہ وضو جدید کی ضرورت ہوتی ہے۔

قولہ صہبا الخ پر فرمایا:۔ یہ وہی جگہ ہے جہاں خیبر و مدینہ منورہ کے درمیان ردشمس کا واقعہ پیش آیا ہے، جس کی تصحیح امام طحاوی نے کی ہے اور فرمایا کہ وہ علامات نبوت میں سے بڑی علامت ہے اور بھی فرمایا کہ ہمارے شیخ اس کو یاد کرنے کی خاص طور سے وصیت کیا کرتے تھے اور فرمایا کرتے تھے اہل علم کے لیے مناسب نہیں کہ وہ حدیث اسماء کو حفظ کرنے سے پہلوتہی کریں جو آں حضرت صلے اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کیونکہ وہ نہایت جلیل القدر علامات نبوت میں سے ہے۔ (مشکل الآثار ۲/۱۱)

علامہ نووی کی غلطی

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا:۔ علامہ نووی نے امام الطحاوی کی طرف یہ بات منسوب کردی کہ روشمس کے بارے میں وہ کئی

واقعات کے قائل ہیں حالانکہ انہوں نے صرف ایک واقعہ کی تصحیح کی ہے اور تعدد واقعات کے وہ ہرگز قائل نہیں ہیں شاید علامہ نووی کی اصل کتاب مشکل الآ ثار نہیں ملی، یا بغیر اس کی مراجعت کے یہ بات نقل کر دی اور اسی طرح جب بغیر مراجعت[1] اصول کے نقول چلتی کر دی جاتی ہیں تو ان میں بہت سی اغلاط ہو جایا کرتی ہیں۔

اصل واقعہ ردشمس

حضرت رحمہ اللہ نے فرمایا:۔ میرے نزدیک اصل واقعہ یہ ہے کہ نبی کرم صلے اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ کو کسی کام سے قبل عصر بھیجا تھا وہ اس کام کے لیے تشریف لے گئے اور واپس آئے اس عرصہ میں وہ نماز عصر نہ پڑھ سکے اور غروب شمس ہو گیا آں حضرت صلے اللہ علیہ وسلم کو اس امر کی خبر دی تو آپ نے دعا فرمائی جس سے اللہ تعالیٰ نے سورج کو لوٹا دیا اس کے علاوہ جو بعض باتیں اضطراب رواۃ کے سبب سے کم وبیش نقل ہو گئیں ہیں وہ اصل واقعہ سے بے تعلق ہیں۔

حضرت علیؓ نے نماز عصر کیوں ادا نہیں کی؟

فرمایا:۔ میرے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ اس وقت دو حکم جمع ہو گئے ایک عام حکم نماز وقت پر ادا کرنے کا اور دوسرا خاص حکم نبی اکرم صلے اللہ علیہ وسلم کا کہ جس کام کے لیے فرمایا تھا وہ شام سے پہلے پورا کر دیا جائے جیسا کہ بخاری میں قصہ بنی قریظہ میں آتا ہے کہ آپ نے صحابہ کرام کو حکم دیا تھا نماز عصر بنی قریظہ میں پہنچ کر ادا کریں پھر ان لوگوں کو نماز عصر کا وقت راستے ہی میں ہو گیا اور بعض لوگوں نے حکم عام کا لحاظ کر کے نماز وقت پر پڑھ لی بعض لوگوں نے نہ پڑھی انہوں نے آپ کے خاص حکم کی تعمیل راجح سمجھی ظاہر ہے وہاں بھی کچھ لوگوں سے حکم عام فوت ہوا اور دوسروں سے حکم خاص مگر جب نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم کو اس کا علم ہوا تو آپ نے کسی فریق کی سرزنش نہ کی یہ حدیث باب مرجع النبی صلے اللہ علیہ وسلم من الاحزاب ۵۹۱ بخاری میں ہے۔

پھر حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا کہ یہ سخت اجتہادی مسائل میں سے ہے کہ فیصلہ بہت دشوار ہوتا ہے اگر امر خاص کو مقدم کریں تو امر عام رہ جاتا ہے اور اگر امر عام پر عمل کریں تو امر خاص کو نظر انداز کرنا پڑتا ہے نیز فرمایا کہ یہ واقعہ ردشمس ولا غزوہ خیبر کا ہے اور بعض لوگوں نے اس کو غلطی سے غزوہ خندق کے متعلق سمجھا ہے حالانکہ یہاں ردشمس ہے اور وہاں غروب شمس ہے جبکہ حضور علیہ السلام وحضرت عمرؓ نے غروب کے بعد عصر کی نماز پڑھی تھی یہ قصہ بخاری شریف ۸۴ اور ۵۹۰ میں ہے۔

امام طحاوی کی تصحیح حدیث ردشمس پر حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کا نقد......!

اہل علم میں یہ امر بہت مشہور ہے کہ حافظ ابن تیمیہ نے امام طحاوی پر حدیث ردشمس کی تصحیح کرنے پر نقد کیا ہے اور یہاں تک کہہ گئے کہ ''طحاوی کثیر الحدیث، فقیہ و عالم ہونے کے باوجود دوسرے اہل علم کی طرح اسناد سے کما حقہ واقف نہ تھے۔ یہاں آپ نے اوپر پڑھا ہے کہ ہمارے حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے امام طحاوی کی تصحیح پر اعتماد کر کے اصل قصہ کی نشاندہی فرمائی ہے اور اس سے زیادہ یہاں اور کچھ نہیں فرمایا، نہ حافظ ابن تیمیہ کے نقد کا ذکر فرمایا جس کی بہت سی وجوہ ہو سکتی ہیں مگر بڑی وجہ راقم الحروف کی سمجھ میں یہ آتی ہے کہ امام طحاوی پر حافظ ابن تیمیہ کے نقد مذکورہ کو نا قابل التفات خیال فرمایا کیونکہ حافظ ابن تیمیہ یقیناً بہت بڑے حافظ حدیث ہیں اور ان کے علم وفضل و تجر کے خود

---

[1] افسوس ہے کہ اس دور کے بہت سے اساتذہ اسی طرح بغیر مراجعت اصول کے درسی تقریروں کے عادی ہو گئے ہیں کم سواد طلبہ ان کی لمبی چوڑی تقریریں سن کر ان کے علمی تبحر و وسعت مطالعہ کے قائل ہو جاتے ہیں لیکن جب تحقیق کا وقت آتا ہے تو بجز استاد کے حوالے کے وہ کوئی قوی سند یا صحیح حوالہ پیش کرنے سے عاجز ہوتے ہیں

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ بھی بڑے مداح تھے مگر امام طحاوی ایسے بلند پایہ محدث کے سامنے ان کے نقد حدیث ورجال کا درجہ ایسا ہی ہے جیسے علامہ شوکانی مثلاً امام بخاری رحمہ اللہ پر اس قسم کا نقد کرنے لگیں۔ واللہ اعلم بالصواب۔

اس لیے ہم یہاں علامہ کوثری رحمہ اللہ کا جواب نقل کرتے ہیں، جنہوں نے زمانہ حال کے کم سمجھ لوگوں کو روشنی دکھانے کے لیے تاریخ ورجال کی بہت سی اہم اغلاط سے پردے اٹھانے کی مہم سر کی ہے۔ جزاہ اللہ تعالٰے عناو عن سائر الامۃ خیر الجزاء آپ نے امام طحاوی رحمہ اللہ کی سیرت ''الحاوی'' میں لکھا۔

امام طحاوی کے بارے میں ابن تیمیہ کا اتنا سخت ریمارک اس لیے ہے کہ انہوں نے ردشمس والی حدیث کی تصحیح کر دی ہے جس سے ضمناً حضرت علیؓ کی منقبت نکلتی ہے اور اس سے ابن تیمیہ کے اس زاویہ نگاہ پر اثر پڑتا ہے، جو حضرت علیؓ کے متعلق انہوں نے قائم کیا ہے؟

کیونکہ ان کا نقطہ نظر خارجی رجحانات کا اثر پذیر ہے اور اس کا ثبوت ان کی عبارتوں سے ملتا ہے ورنہ خالص فنی اعتبار سے حدیث ردشمس کو مردود نہیں کہا جا سکتا البتہ اس کا مرتبہ ومقام وہی ہے جو دوسری اخبار احاد صحیحہ کا امام طحاوی علل حدیث پر گہری نظر رکھتے ہیں اس لیے ان کی تصحیح کو گرانا آسان نہیں) نیز دوسرے علماء نے بھی ہر دور میں حدیث مذکورہ کی اسناد جمع کی ہیں اور ان کو درست مانا ہے، مثلاً حافظ حدیث حاکم نیشا پوری نے اور علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے اسی موضوع پر مستقل رسالہ لکھا ہے قاضی عیاض نے بھی شفاء میں اس حدیث کی تصحیح قرار دیا ہے۔

احادیث پر بحث ونظر کرتے ہوئے امام طحاوی خاص طور سے رجال اسناد کی جرح وتعدیل بیان کرتے ہیں بلکہ ان کی مختلف کتابوں میں نقد رجال کا پہلو بہت نمایاں ملے گا دیکھا جائے کہ کرابیسی کی تالیف کتاب المدلسین کا امام طحاوی کے سوا کس نے تعقب کیا ہے؟ اتنا بڑا فنی کارنامہ کیا علم الرجال سے ناواقف شخص انجام دے سکتا ہے پھر علم الرجال سے بے خبر امام طحاوی کو کہا جائے، یا اس کو جس کی پے در پے اغلاط پر ابوبکر الصامت حنبلی کو پوری ایک کتاب لکھنی پڑی؟! الخ

حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کے طریق استدلال پر ایک نظر

یہاں یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ بھی دوسرے تیز طبع لوگوں کی طرح جب کوئی رائے قائم کر لیتے ہیں تو اس کے خلاف دوسروں کو سراسر ناحق پر یقین کرتے اور ان کی تردید میں ضرورت سے زیادہ زور صرف کر دیتے ہیں اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ مطالعہ کرنے والا صحیح نقطہ تحقیق تک نہیں پہنچ سکتا اور کسی غلط فہمی یا مغالطہ کا شکار تو ضرور ہی ہو جاتا ہے۔

تربت نبویہ کی فضیلت

راقم الحروف نے مجموعہ فتاوی ابن تیمیہ کا مطالعہ کیا تو ۱/۲۹۲ میں ایک استفتاء نظر سے گذرا:۔ دو شخصوں کا نزاع ہوا ایک نے کہا نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم کی تربت مبارکہ سموات وارض سے افضل ہے دوسرے نے کہا کعبہ معظمہ افضل ہے صواب کس کا قول ہے؟ جواب میں حافظ موصوف نے لکھا:۔ ذات مبارک نبی اکرم صلے اللہ علیہ وسلم سے تو زیادہ باعظمت کوئی مخلوق اللہ تعالیٰ نے پیدا نہیں فرمائی لیکن نفس تراب کعبہ بیت الحرام سے افضل نہیں ہے بلکہ کعبہ اس سے افضل ہے اور علماء میں سے کوئی بھی تراب قبر نبوی کو کعبہ سے افضل نہیں جانتا بجز قاضی عیاض کے دوران سے پہلے کسی نے یہ بات نہیں کہی اور نہ بعد والوں نے ان کی موافقت کی واللہ اعلم۔

حافظ ابن تیمیہ کے قلم سے ایسی کچی بات پڑھ کر بڑی حیرت بھی ہوئی کیونکہ اپنی رائے پیش کرنے کا حق تو ہر شخص کو ہے مگر مذکورہ بالا قسم کے دعاوی بھی ساتھ لگا دینے کا جواز سمجھ میں نہ آیا۔

اس معرکۃ الآراء مسئلہ پر سیر حاصل بحث تو کسی اور مناسب موقع پر آئے گی ان شاء اللہ تعالیٰ سر دست ہم فتح الملہم شرح صحیح مسلم سے کچھ تحقیق نقل کرتے ہیں حضرت علامہ عثمانی رحمہ اللہ نے پہلے حافظ ابن تیمیہ کی مذکورہ بالا عبارت نقل کی پھر لکھا کہ حافظ موصوف نے فتاوی میں ہی دوسری جگہ یہ لکھا ہے کہ جس تربت میں نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم مدفون ہیں اس کو میرے علم میں بجز قاضی عیاض کسی نے بھی مسجد حرام مسجد نبوی اور مسجد اقصیٰ سے افضل نہیں کہا اور قاضی عیاض کا قول ایسا ہے کہ ہمارے علم میں ان سے پہلے کوئی بھی اس کا قائل نہ تھا اور نہ اس پر کوئی دلیل ہے آں حضرت صلے اللہ علیہ وسلم کا بدن مبارک ضرور سب مساجد سے افضل ہے لیکن جس سے وہ پیدا ہوئے یا جس میں دفن ہوئے اس کا افضل ہونا لازم نہیں آتا کوئی بھی اس کا قائل نہیں کہ آپ • کے والد عبداللہ کا بدن سارے انبیاء علیہ السلام کے ابدان سے افضل ہے کیونکہ حق تعالیٰ حی کو میت سے اور میت کو حی سے نکالتے ہیں اور نوح علیہ السلام باعظمت نبی ہیں جبکہ ان کا بیٹا کافر اور مغرق ہوا۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام خلیل الرحمان ہیں اور ان کے باپ آذر کافر تھے پھر جن نصوص سے تفصیل مساجد مذکورہ معلوم ہوتی ہے وہ سب مطلق ہیں ان میں سے نہ قبور انبیاء مستثنیٰ کی گئی ہیں نہ قبور صالحین اور اگر قاضی عیاض کی بات حق ہوتی تو ہر نبی وصالح کا مدفن مساجد سے افضل ہوتا جو بیوت اللہ ہیں اور بیوت مخلوقین کا بیوت خالق سے افضل ہونا لازم آتا جن میں خدا کا نام اور ذکر بلند کیا جاتا ہے یہ بات دین میں نئی بدعت اور مخالف اصول اسلام ہے،،

اس کے بعد حضرت علامہ عثمانی رحمہ اللہ نے تحریر فرمایا میں کہتا ہوں مواہب لدینہ اور اس کی شرح میں ہے کہ سب علماء نے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ جو جگہ اعضاء شریفہ نبی اکرم صلے اللہ علیہ وسلم کو ملی ہوئی ہے وہ زمین کے تمام حصوں سے افضل ہے حتی کہ موضع کعبہ سے بھی جیسا کہ ابن حساکر اور حافظ حدیث ابوالولید باجی مسلمان بن خلف نے کہا ہے قاضی عیاض نے اس جگہ کو موضع قبر سے تعبیر کیا ہے اور بظاہر اس سے مراد قبر مبارک کے سب حصے ہیں نہ صرف وہ حصہ جو جسد شریف سے ملا ہوا ہے بلکہ علامہ تاج الدین سبکی نے نقل کیا جیسا کہ اس کو سید سمہودی نے فضائل مدینہ میں ابن عقیل حنبلی سے ذکر کیا کہ جس حصہ زمین میں فخر دو عالم سرور انبیاء علیہم السلام مدفون ہیں وہ عرش سے بھی افضل ہے اور فاکہانی نے اس کو آسمانوں کے سب حصوں سے افضل کہا اور بعض علماء نے اکثر علماء سے زمین کی فضیلت آسمان پر اسی لیے ذکر کی ہے کہ انبیاء علیہم السلام اس میں پیدا ہوئے اور اسی میں دفن ہو گئے لیکن علامہ نودی نے فرمایا:۔

جمہور علماء کے نزدیک آسمانوں کو زمین پر فضیلت ہے بجز اس حصے کو جو اعضاء شریفہ نبویہ سے ملا ہوا ہے کیونکہ وہ اجماعاً سب سے افضل ہے بلکہ برمادی نے اپنے شیخ سراج بلقینی سے نقل کیا کہ مواضع رواح واجساد انبیاء علیہم السلام اشرف ہیں ہر ماسوا رجگہوں سے خواہ وہ زمین کی ہوں اور آسمانوں کی اور خلاف ان کے علاوہ دوسرے مواضع میں ہے علامہ شہاب خفاجی نے شرح الشفا میں لکھا:۔ کچھ حضرات کہتے ہیں کہ بقعہ مبارکہ کی فضیلت کعبہ عرش وکرسی پر دفن کے بعد سے مستحق ہوئی ہے پہلے نہ تھی اور بعض کہتی ہیں کہ جو حصہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم کے دفن کے لیے تیار اور مخصوص کیا گیا تھا اس کی فضیلت دوسری حصول پر دفن سے پہلے بھی تھی۔

شیخ عزالدین بن عبدالسلام کی رائے

اوپر کے اقوال کے بعد شیخ موصوف کی رائے بھی علامہ عثمانی نے ذکر کی جن کے نزدیک سارے اماکن وزمان متساوی القدر ہیں اور کسی ایک دوسرے پر فضیلت محض اسی لئے حاصل ہو جاتی ہے کہ اس میں اعمالِ صالحہ کئے گئے ہوں، فی نفہا س میں کوئی وصف قائم نہیں ہے جو وجہ فضل بن سکے، پھر انہوں نے یہ بھی کہا کہ موضع قبرِ شریف میں عمل کا کوئی امکان نہیں ہے (جس کا مطلب یہی ہوسکتا ہے کہ اس کی فضیلت خارج از بحث ہی واللہ اعلم۔) لیکن ان کے تلمیذ شہاب قرافی نے دوسری فضیلت علاوہ عمل کے نہ ہو، کیونکہ قبرِ رسول علیہ ﷺ پر ہر شب وروز رحمت ورضوان کی بارش ہوتی رہتی ہے پھر اس کی اور اس کے ساکن کی جو محبت اور قدر ومنزلت عنداللہ ہے اس کے ادراک سے عقول قاصر

ہیں، ظاہر ہے کہ یہ بات کسی دوسری جگہ کو حاصل نہیں تو وہ سارے امکنہ سے افضل کیوں نہ ہوگی، حالانکہ وہ جگہ ہمارے لئے محل عمل ع عبادت بھی نہیں ہے کہ نہ وہ مسجد، اور نہ حکم مسجد میں ہے۔

اس کے علاوہ دوسری وجہ فضیلت یہ بھی ہے کہ قبر مبارک میں اعمال کا وجود بھی ثابت ہے اور ان کا اجر بھی مضاعف ہے جس کی وجہ فضیلت کہا گیا تھا جس جگہ عمل کا اجر وثواب زیادہ ہو وہ کم اجر والی جگہ سے افضل ہے۔

چنانچہ یہ بات محقق ہے کہ نبی کریم علیہ قبر مبارک میں زندہ ہیں اور آپ اس میں اذان واقامت کے ساتھ پانچوں وقت نماز بھی پڑھتے ہیں اور ظاہر ہے کہ آپ اعمال کا اجر وہاں پر بھی دوسروں کے دوسری جگہوں کے اجر اعمال کے لحاظ سے کہیں زیادہ اور مضاعف ہے۔

اجورِ اعمال کی تصنیف کو صرف اعمالِ امت کے لئے تو خاص کیا نہیں جاسکتا، اس کے بعد علامہ سبکی نے لکھا کہ جو اس بات کو اچھی طرح سمجھ لے گا، اس کو قاضی عیاض کی تحقیق کے لئے انشراح صدر ہو جائے گا، جو انہوں نے علامہ باجی اور ابنِ عساکر کے اتباع میں تفصیلِ ماضم اعضاءہ الشریفہ علیہ کے متعلق کی ہے۔

حضرت علامہ عثمانی رحمہ اللہ کا ارشاد

فرمایا: ایسے اہم امور ومسائل میں کوئی فیصلہ کن بات تو وہی کہہ سکتا ہے، جو کہ حقائقِ امور، مقاد فضائل اور مزایا سے بخوبی آشنا ہو، اور یہ باتیں بغیر وحی الٰہی کے معلوم نہیں ہوسکتیں، تاہم اتنی بات قابل تنبیہ ہے کہ ازمنہ وامکنہ میں عند الشرع سبب مفاضلہ ان اعمال واحوال پر منحصر نہیں ہے جو ان میں واقع ہوں، اور اس بارے میں ابنِ عبدالسلام وغیرہ کی رائے صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ ازمنہ، امکنہ وبقاع میں وجہ مفاضلہ ان کا وہ تفاوت بھی ضروری ہوتا ہے جو بہ اعتبار ان کی صفات نفسانیہ کے علمِ محیط خداوندی میں ہوتا ہے جیسا کہ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی رحمہ اللہ نے اپنی تصانیف میں ذکر کیا ہے اور حافظ ابن قیم رحمہ اللہ نے بھی اس بارے میں پورے بسط وتفصیل سے کلام کیا ہے، پھر علامہ عثمانی رحمہ اللہ نے حافظ ابنِ قیم رحمہ اللہ کی عبارت ایک صفحہ سے زیادہ میں نقل کی ہے۔

جس کی اہم اجزاء یہ ہیں

قال تعالیٰ وربک یخلق مایشاء ویختار ۔اس سے مراد یہ ہے کہ خلقِ اشیاء بھی اسی کا فعل ہے اور ان میں سے اختیار بمعنی اجتباء و اصطفاء بھی وہی کرتا ہے اور اسی سے اماکن وبلاد کا اختیار بھی ہے مثلاً اماکن وبلاد میں بلد حرام کو سب سے اشرف واعلیٰ قرار دیا، اس کو اپنے نبی کے لئے اختیار کیا۔ اس میں مناسکِ عبادت مقرر کئے اور لوگوں کو قریب وبعید سے وہاں پہنچنے کا حکم دیا، سر کھلے، لباسِ دنیوی ترک کر کے وہاں حاضری فرض کی، اس کو حرمِ آمن قرار دیا، کہ نہ اس کے حدود میں سفکِ دم جائز، نہ درختوں کا کاٹنا نہ شکار کرنا، نہ لقطہ ملک بنانے کے لئے اُٹھانا، وہاں کی حاضری گناہوں کا کفارہ ہوئی، پس اگر وہ بلدِ امین (مکہ معظمہ) خیر بلاد اور مختار ومحبوب ترین اماکن نہ ہوتا، تو یہ سارے فضائل وخصائص اس سے متعلق نہ کئے جاتے، اور نہ ان کو ساری زمین کے لوگوں کا قبلہ بناتے، پھر ان ساری افضلیتوں اور خصوصیتوں کا سرِ عظیم انجذاب سے ظاہر ہوا۔

انجذاب القلوب الی البلد الحرام

یعنی دیکھا گیا ہے کہ ساری دنیا کے قلوب کا میلان، محبت وانجذاب اسی کی طرف ہوا، اور اس میں ایسی کشش رونما ہوئی، جیسے لوہے کے لئے مقناطیس کی ہوتی ہے، نیز مشاہدہ ہوا کہ جتنے زیادہ لوگ اس کی زیارت کرتے ہیں، ان کا اس کی طرف میلان وشوق اور زیادہ ہی زیادہ ہوتا رہتا ہے، پھر لکھا کہ اس منقبت وخصوصیت کو وہ شخص نہیں سمجھ سکتا جو سب اعیان، افعال ازمان واماکن کو برابر درجہ کا قرار دیتا ہے، اور کہتا ہے کہ فی

الحقیقت کسی چیز کو دوسری پر فضیلت نہیں ہے کہ یہ ترجیح بلا مرجح ہے، حالانکہ یہ قول چالیس سے زیادہ وجوہ و دلائل سے باطل محض ہے جو میں نے دوسری جگہ ذکر کی ہیں، یہاں اس کے باطل ہونے کے لئے یہی بات کافی ہے کہ حق تعالے نے تو اللہ اعلم حیث یجعل رسالتہ فرمایا کہ ہر شخص میں اہلیت وصلاحیت تحملِ رسالت کی نہیں، بلکہ اس کے لئے خاص ظروف ومحل ہیں، کہ وہ اس کے لئے لائق ومعذوں ہیں اور یہ ان کے لئے مناسب، اور یہ لوگ کہتے ہیں کہ ذوات الرسل حقیقت ونفس الامر میں مثل ذواتِ اجداز الرسل ہیں۔ اور دونوں میں فرق ان خارجی امور کے سبب ہے جو ذوات وصفات سے متعلق نہیں ہیں اور ایسے ہی امکنہ وبقاع میں بالذات کوئی فضیلت ایک بقعہ کو دوسرے بقعہ پر نہیں ہے، بلکہ ان اعمال صالحہ کے سبب سے ہے جو ان میں کئے جاتے ہیں، بس بقعۂ بیت اللہ، مسجد حرام، منیٰ، عرفہ اور مشاعر کو زمین کے دوسرے حصوں پر کوئی فضیلت حقیقۃً نہیں ہے بلکہ بہ لحاظ امر خارج کے ہے جس کا تعلق نہ ان کی ذوات سے ہے نہ ایسے اوصاف سے جو ان کے ساتھ قائم ہیں، پھر آگے چل کر حافظ ابن قیم نے یہ بھی زورِ تحریر میں آکر لکھدیا کہ اس قسم کے اقاویل ان جنایات میں سے ہیں جو متکلمین نے شریعتِ اسلامیہ کے اوپر کی ہیں اور خواہ مخواہ ان کو شریعت کے سر تھوپ دیا ہے۔ الخ

شرفِ بقعۂ روضہ مبارکہ

حضرت علامہ عثمانی رحمہ اللہ نے حافظ ابن قیم رحمہ اللہ کی مذکورہ بالا عبارت (بطورِ اختصار) نقل کرنے کے بعد لکھا: مذکورہ بالا تمہید کے بعد ہم کہہ سکتے ہیں کہ کعبہ شریفہ اپنی صفاتِ نفسیہ کے سبب علی الاطلاق اشرف وافضل بقاع الارض ہے، لیکن یہ بات اس امر سے مانع نہیں کہ کوئی دوسرا البقعہ بعض عوارض واحوال خارجہ کی وجہ سے اس سے بھی زیادہ افضل قرار پائے جیسے افضل مخلوقات واشرفِ کائنات علیہ ﷺ کے درود ونزول کی وجہ سے بقعۂ روضہ مبارکہ، جہاں اشرفِ خلائق علی الاطلاق علیہ ﷺ کی وجہ سے حق تعالے کے ایسے انوار وتجلیات کا نزول ہو رہا ہے، جو ان تمام انوار وتجلیات سے اعظم واعلیٰ ہیں، جو کسی بھی دوسرے حصہ زمین وآسمان پر وارد ہو رہی ہیں، یہ سب سے بڑا اشرف اگرچہ ہر اس جگہ کو حاصل ہوا، جہاں آپ نے قدم رنجہ فرمایا، مگر بعد وفات روضہ مقدسہ کو مستقل طور سے حاصل ہو گیا، یہ بحث پھر کسی موقع پر آئے گی کہ حضور علیہ السلام کی حیات روضۂ مبارکہ مقدسہ میں کس طرح کی ہے اس میں ایک قول وہ ہے جس کو ہمارے اکابر اور حضرت نانوتوی رحمہ اللہ نے اختیار فرمایا، اور دوسرا وہ جس کو ابنِ قیم نے اختیار کیا، اور اس کو حضرت علامہ عثمانی نے اس موقع پر بھی فتح الملہم میں ذکر کیا اور بظاہر حضرت علامہ کا بھی زیادہ رجحان اسی کی طرف معلوم ہوتا ہے مگر ہمیں حضرت نانوتوی قدس سرہ کی تحقیق زیادہ دل لگتی معلوم ہوتی ہے۔

ع وللناس فی مایعشقون مذاهب.

رجوع حافظ ابن تیمیہ کی طرف

ہم نے لکھا کہ حافظ موصوف بعض اوقات زورِ تحریر میں اپنی رائے کی حمایت میں حق وانصاف کو بھی بالائے طاق رکھ دیتے ہیں، اور اسی سلسلہ میں اوپر کی اہم تفصیلات ذکر میں آگئیں جو اہلِ علم کے لئے نہایت مفید ہوں گی، ان شاء اللہ۔

اب ملاحظہ کیجئے کہ حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے دعویٰ کر دیا کہ قاضی عیاض رحمہ اللہ سے پہلے کوئی بھی روضہ مبارکہ کے اشرف البقاع ہونے کا قائل نہ تھا اور نہ بعد کے علماء نے ان کی موافقت کی، بات بڑی زوردار ہے اور حافظ ابن تیمیہ جیسے جلیل القدر محقق کے الفاظ پڑھ کر ہر شخص اس پر یقین کرے گا، مگر آپ نے دیکھا کتنی غلط بات کہی گئی ہے۔

حسبِ تصریح فتح الملہم (ص ۴۱۸ ج ۱) قاضی عیاض وغیرہ نے موضعِ قبر مقدس یا ماضم اعضاء ہ الشریف کی فضیلت علی الکعبہ پر اجماع نقل کیا اور ابن عقیل حنبلی سے اس کی فضیلت عرش پر بھی نقل کی، اور اس امر میں ان کی موافقت سارے سادات بکریوں نے بھی کی، اور سبکی

نے لکھا کہ قاضی عیاض نے یہ بات حافظِ حدیث ابوالولید باجی سلیمان بن خلف اور ابن عساکر کے اتباع میں کہی (فتح الملہم ص۴۱۹ ج۱) ان میں سے ابنِ عساکر شافعی ۵۷۱ھ قاضی عیاض کے معاصر ہیں، اور علامہ باجی تو بہت متقدم ہیں ۴۷۴ھ میں ان کی وفات ہو چکی ہے، پھر یہ کیسے صحیح ہوا کہ قاضی عیاض سے پہلے کوئی اس کا قائل نہ تھا۔

علامہ نووی نے لکھا کہ مشہور علماء کے نزدیک فضیلت تو آسمان کو ہی ہے زمین پر، مگر اس سے مواضع ضم اعضاء الانبیاء کو جمعِ اقوالِ علماء کے لئے مستثنیٰ کر دینا چاہیے (فتح الملہم ص۴۱۸ ج۱) اگر قاضی عیاض کے علاوہ قبل و بعد کوئی اس کا قائل ہی نہ تھا تو علامہ نووی جمع اقوال علماء کی ضرورت کیوں محسوس کر رہے ہیں؟

پھر جب ابن عقیل حنبلی، علامہ محدث باجی و ابنِ عساکر کے علاوہ علامہ نووی، سراج بلقینی، فاکہانی، خفاجی، برماوی، سید سمہودی علامہ سبکی، علامہ قسطلانی شافعی، علامہ زرقانی مالکی، وغیرہم بھی اسی کے قائل تھے، اور ان میں سے جو حافظ ابن تیمیہ سے متقدم ہیں، ان کی تصریحات پر حافظ موصوف کو ضرور اطلاع بھی ہوئی ہوگی۔ باوجود اس کے صرف قاضی عیاض پر اس مسئلہ کو منحصر کر کے اس کو رد کرنا مناسب نہ تھا۔

جذب القلوب الی دیار المحبوب

حافظ ابنِ قیم رحمہ اللہ نے جو دلائل فضیلتِ امکنہ کے لکھے ہیں، ان میں سے بڑا زور انجذ ابِ قلوب پر دیا ہے، جو ہم اوپر نقل کر چکے ہیں، اور ہم اسی دلیل سے روضہ مبارکہ کی طرف انجذ ابِ قلوب کو بھی اس کے افضلِ امکنہ ہونے پر استدلال کرتے ہیں۔

پھر حضرت علامہ عثمانی رحمہ اللہ کی تحقیق بھی ہم نے اسی لئے نقل کی ہے کہ بقعہ مبارکہ کی افضلیت کے اسباب و وجوہ زیادہ روشنی میں آ جائیں حافظ ابن قیم رحمہ اللہ نے اگرچہ روضہ مبارکہ کے بقعہ مقدسہ کا ذکر اس موقع پر نہیں کیا، اور علامہ عثمانی کو استدراک کرنا پڑا، مگر ہم سمجھتے ہیں کہ اس معاملہ میں حافظ ابنِ قیم کا قلبی رجحان بہ نسبت اپنے شیخ و مقتدا حافظ ابنِ تیمیہ کے مسلکِ جمہور کی طرف زیادہ ہوگا، کیونکہ انجذ اب والی دلیل کا مصداق دونوں ہی بنتے ہیں۔ واللہ اعلم۔

حافظ ابن تیمیہ اور حدیثِ شدرحال

حافظ ابنِ تیمیہ رحمہ اللہ نے شدرحال والی حدیث کی وجہ سے زیارتِ روضہ مقدسہ کی نیت سے سفر کو بھی حرام[۱] قرار دیا ہے جس کو ان کی بدترین آراء و اقوال میں سے شمار کیا گیا ہے، مگر ان کی عادت تھی کہ جب ایک طرف چل پڑتے تھے تو پھر پیچھے مڑ کر نہیں دیکھتے تھے، یہ بحث بھی بڑی معرکۃ الآراء ہے اور ہم کسی مناسب موقع پر اس کو پوری تفصیل و دلائل کے ساتھ لکھیں گے، ان شاء اللہ تعالیٰ یہاں اتنا عرض کئے دیتے ہیں کہ ہمارے حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ ایک بڑی دلیل یہ دیا کرتے تھے کہ ساری امت کے علماء صلحاء و عوام کے بہ تواتر ثابت شدہ عمل کو کس طرح سے ابنِ تیمیہ وغیرہ خلاف شریعت قرار دے سکتے ہیں، ابتداء سے لے کر اب تک سارے ہی لوگ (بہ استثناء ابنِ تیمیہ و متبعین) بہ نیت زیارت سفر کرتے اور اس کو افضلِ اعمال سمجھتے تھے، کسی نے کبھی اس بات پر نکیر بھی نہیں کی اس عملی تواتر کا کوئی شافی جواب ان کے پاس نہیں ہے۔

---

[۱] حافظ ابنِ تیمیہ اس تحریم کے فتوے کی وجہ سے شام میں دوبار قید ہوئے، ایک دفعہ ان کے ساتھ ان کی تلمیذِ خاص حافظ ابن قیم بھی تھے دوبارہ تنہا قید ہوئے، اور جیل ہی میں وفات پائی۔ اس مسئلہ میں ان کا علامہ سراج الدین ہندی حنفی سے مناظرہ بھی ہوا ہے جو مشہور ہے، وہ بھی بہترین مقرر و خطیب تھے اس لئے جب تقریر کرتے تھے تو لوگوں پر غیر معمولی اثر ہوتا تھا، اور ان کی تقریر کو کاٹنے کے لئے درمیان میں حافظ ابن تیمیہ بول پڑتے تھے، ہمارے حضرت شاہ صاحب فرمایا کرتے تھے کہ شیخ ابن ہمام نے زیارت قبر نبی اکرم ﷺ کو قریب واجب کہا ہے اور میں بھی اس کو حق سمجھتا ہوں اور فرماتے تھے میرے نزدیک بہترین جواب یہ ہے کہ حدیث شدرحال کا تعلق صرف مساجد سے ہے قبور وغیرہ سے نہیں ہے، کیونکہ مسند احمد (و موطا امام مالک) میں ''لاتشد الرحال الی مسجد لیصلیٰ فیہ الاالی ثلاثۃ مساجد مروی ہے، حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے بھی بہت سے جوابات نقل کئے ہیں (دیکھو فتح الباری ص۴۳ ج۳)

اگران کی طرف سے یہ کہا جائے کہ وہ سب لوگ زیارت نبویہ کی نیت سے نہیں بلکہ مسجد نبوی کی نیت سے مدینہ منورہ کا سفر کرتے تھے تو اول تو یہ بات واقع کے لحاظ سے غلط ہے اور اب بھی لاکھوں آدمی ہر سال جاتے ہیں، ان کی نیت معلوم کی جاسکتی ہے، دوسرے یہ کہ اگر مسجد نبوی کے ثواب کے سبب جاتے، تو مسجد اقصیٰ کا بھی سفر کیا کرتے، حالانکہ ہزار میں ایک بھی نہیں کرتا، تیسرے یہ کہ مسجد حرام کا ثواب مسجد نبوی سے بالاجماع زیادہ ہے، کیونکہ مسجد حرام کی نماز کا ثواب اکثر احادیث میں صرف ایک ہزار گنا ذکر ہے، تو مسجد حرام کا ثواب ایک لاکھ کا چھوڑ کر ایک ہزار یا پچاس ہزار کے لئے کون سفر کرتا۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم و احکم۔

مطابقت ترجمۃ الباب

یہاں دو حدیثوں میں سے پہلی حدیث تو ترجمۃ الباب سے مطابق ہے مگر دوسری حدیث میمونہ والی غیر مطابق ہے، کیونکہ اس میں نہ سویق (ستو) کا ذکر ہے اور نہ مضمضہ کا۔

حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رحمہ اللہ نے لکھا کہ یہ ''باب در باب'' کے اصول پر باب سابق ہی کا جزو ہے، اور صرف اس لئے قائم کیا کہ ایک مزید بات بتلا دیں کہ بجائے وضو کے مضمضہ بھی ہوسکتا ہے، اسی توجیہ کو حضرت گنگوہی رحمہ اللہ نے بھی اختیار فرمایا اور یہ بھی اشارہ اس سے نکل آیا کہ سویق اور دوسری آگ سی پکی ہوئی چیزوں سے وضو کا حکم ہاتھ منہ دھونے ہی کے معنی ہیں۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے لکھا کہ اس کا یہ جواب بھی دیا گیا ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے حدیث ترک مضمضمہ والی ذکر کر کے مضمضہ کے غیر واجب ہونیکی طرف اشارہ کیا کہ کھائی ہوئی چیز چکنائی والی تھی جس کے بعد مضمضہ چاہئے تھا پھر بھی مضمضہ کا ترک ہوا تو وہ بیان جواز کے لئے ہوا۔

علامہ کرمانی نے کہا کہ یہ باب در باب کے قبیل سے ہے، اس لئے حدیث میمونہ کا تعلق تو باب سابق سے ہوا اور دوسرا فائدہ بجائے وضوء کے مضمضہ کا فی ہونا ضمنی باب سے بتلایا۔ یا حدیث میمونہ کا ذکر یہاں کاتب کی غلطی سے بے محل ہوگیا ہے، کیونکہ فربری کے اپنی خط کے نسخہ میں یہ حدیث پہلے ہی باب کے تحت لکھی ہوئی ہے، حافظ ابن حجر کی تعبیر اسی طرح ہے لیکن علامہ عینی کی تعبیر یہ ہے کہ جس نسخہ بخاری پر فربری کی تحریر ہے، اس میں یہ حدیث باب اول میں درج ہے، جس سے حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے حاشیہ لامع الدراری میں اسی کے مطابق رائے قائم فرمائی ہے، حالانکہ ان دونوں حضرات میں سے کسی ایک کی تعبیر میں تسامح ضرور ہوا ہے اور حافظ عینی کا غلطی ثابت کرنے کے بارے میں حزم ویقین پہلے احتمال پر زیادہ موزوں ہوتا ہے کمالا یخفی واللہ تعالیٰ اعلم۔ حافظ عینی نے توجیہ مذکور کی تائید مزید کرتے ہوئے فرمایا، میرے نزدیک یہ بلاشک جاہل کاتبوں کی غلطی ہے، کیونکہ اکثر لوگ جو اس کتاب (صحیح بخاری شریف) کو نقل کراتے ہیں، وہ اچھے سے اچھے خوشخط کاتبوں کا انتخاب کرتے ہیں، اور اکثر عمدہ خط والے جاہل ہوتے ہیں، اور اگر ہر فن کی کتابوں کو اس فن کے جاننے والے لکھا کریں تو غلطی وتصحیف بہت کم ہوجائے۔ (عمدۃ القاری صفحہ ۸۶۲ ج ۱)

استنباطِ احکام: محقق عینی نے لکھا کہ حدیث الباب سے مندرجہ ذیل احکام مستنبط ہوئے:

(۱) کھانے کے بعد کلی کرنا منہ صاف کرنا مستحب ہے تاکہ منہ سے چکنائی وغیرہ کا اثر دور ہوجائے۔ (۲) مامستہ النار سے وضوءِ متعارف ضروری نہیں۔ (۳) سفر میں چاہیے کہ سب رفقاء اپنے کھانے ایک جگہ جمع کر کے ساتھ کھائیں، کیونکہ جماعت پر رحمت ہوتی ہے اور ان میں برکت اترتی ہے۔ (۴) مہلب نے حدیث الباب سے استدلال کیا کہ امام وقت کو حق پہنچتا ہے کہ وہ کمی غذا کے وقت ذخیرہ اندوزوں سے حکماً کھانے کی چیزیں نکلوائے تاکہ وہ ان کو فروخت کریں اور ضرورت مند لوگ ان کو خرید سکیں (۵) امام وقت کا فرض ہے کہ وہ فوجیوں کی

ضروریات پر بھی نظر رکھے اوران کی ضروریات کی چیزیں لوگوں سے حاصل کر کے مہیا کرے تا کہ جس کے پاس کھانے کا سامان نہ ہو وہ محروم نہ رہے۔ (عمدۃ القاری ص ۸۶۱ ج ۱)

معلوم ہوا کہ جو ولاۃ وحکام عوام کی ہمہ وقتی ضروریات اور فوج و پولیس کے مصارف کا انتظام نہیں کر سکتے یا جان بوجھ کر اس سے غفلت و بے پرواہی برتتے ہیں، وہ حکومت کے کسی طرح اہل نہیں ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

بَابٌ هَلْ يُمَضْمِضُ مِنَ اللَّبَن

(کیا دودھ پی کر کلی کرے؟)

(۲۰۸) حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ وَّقُتَيْبَةُ قَالَ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُبَيْدِ اللهِ بْنِ عُتْبَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ اَنَّ رَسُوْلَ اللهِ ﷺ شَرِبَ لَبَنًا فَمَضْمَضَ وَقَالَ اِنَّ لَهٗ دَسَمًا تَابَعَهٗ يُوْنُسُ وَصَالِحُ بْنُ كَيْسَانَ عَنِ الزُّهْرِيِّ:

بَابُ الْوُضُوْءِ مِنَ النَّوْمِ وَمَنْ لَّمْ يَرَ مِنَ النَّعْسَةِ وَالنَّعْسَتَيْنِ اَوِ الْخَفْقَةِ وُضُوْءًا

(سونے کے بعد وضو کرنا بعض علماء کے نزدیک ایک یا دو مرتبہ کی اونگھ سے یا (نیند کا) ایک جھونکا لینے سے وضو واجب نہیں ہوتا)

(۲۰۹) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ يُوْسُفَ قَالَ اَنَا مَالِكٌ عَنْ هِشَامٍ عَنْ اَبِيْهِ عَنْ عَائِشَةَ اَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ اِذَا نَعَسَ اَحَدُكُمْ وَهُوَ يُصَلِّيْ فَلْيَرْقُدْ حَتّٰى يَذْهَبَ عَنْهُ النَّوْمُ فَاِنَّ اَحَدَكُمْ اِذَا صَلّٰى وَهُوَ نَاعِسٌ لَا يَدْرِيْ لَعَلَّهٗ يَسْتَغْفِرُ فَيَسُبُّ نَفْسَهٗ.

(۲۱۰) حَدَّثَنَا اَبُوْ مَعْمَرٍ قَالَ ثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ قَالَ ثَنَا اَيُّوْبُ عَنْ اَبِيْ قِلَابَةَ عَنْ اَنَسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ اِذَا نَعَسَ فِي الصَّلٰوةِ فَلْيَنَمْ حَتّٰى يَعْلَمَ مَا يَقْرَأُ.

ترجمہ: (۲۰۸) حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول ﷺ نے دودھ پیا پھر کلی کی اور فرمایا اس میں چکنائی ہوتی ہے (اسی لئے کلی کی) اس حدیث کی یونس اور صالح بن کیسان نے زہری سے متابعت کی ہے۔

تشریح: حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا: میرے نزدیک مضمضہ کھانے کے آداب ومتعلقات سے ہے، نماز سے متعلق نہیں ہے یہی بات امام بخاری رحمہ اللہ کے ترجمۃ الباب اور حدیث الباب سے بھی ظاہر ہو رہی ہے، لہٰذا مضمضہ دودھ پینے یا دوسری چیزیں کھانے پینے کے بعد مستحب ہے خاص نماز کے وقت اور نماز کے لئے ضروری یا مستحب نہیں، یہ دوسری بات ہے کہ کبھی ایسا بھی ہوگا کہ کھانے سے فراغت ہوئی اور نماز کا بھی وقت آ گیا، تو اس وقت اس کی تاکید مزید ہو جائے گی، جیسے حدیث مستیقظ کے بارے میں میری رائے ہے کہ اس کا اصل تعلق تو مسائلِ میاہ سے ہے، پھر چونکہ وضو کے پانی کی نظافت وطہارت اور بھی زیادہ اہم ہے، اس لئے وضو سے پہلے بھی ہاتھ دھونے کی تاکید مزید نکل آئی، خصوصاً اس وقت کہ سو کر اٹھے اور وضو بھی اسی وقت کرنا پڑے اور اسی کی طرف "ان لہ دسما" (کیونکہ اس میں چکنائی ہوتی ہے فرما کر علت کی طرف اشارہ فرمادیا) یعنی مضمضہ اور منہ صاف کرنا دودھ پینے یا چکنی چیزیں کھانے کی وجہ سے ہے۔

ترجمہ: (۲۰۹) حضرت عائشہؓ سے نقل ہے کہ رسول ﷺ نے فرمایا: جب نماز پڑھتے وقت تم میں سے کسی کو اونگھ آ جائے تو اسے چاہیے کہ سو رہے تا کہ

نیند (کا اثر) ختم ہو جائے اس لئے کہ جب تم میں سے کوئی شخص نماز پڑھنے لگے اور وہ اونگھ رہا ہو تو اسے کچھ پتہ نہیں چلے گا کہ وہ اپنے لئے (خدا سے) مغفرت طلب کر رہا ہے، یا اپنے آپ کو بددعا دے رہا ہے۔

ترجمہ ۲۱۰: حضرت انسؓ رسول ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ''جب کوئی نماز میں اونگھنے لگے تو سو جائے جب تک اس کو یہ معلوم نہ ہو کہ کیا پڑھ رہا ہے''

تشریح: حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا: امام بخاری رحمہ اللہ کے ترجمۃ الباب کا حاصل یہ ہے کہ نیند سے وضو ساقط ہونے کے بارے میں تفصیل ہے کبھی وہ ناقضِ وضو ہوگی، اور کبھی نہیں ہوگی، پھر امام بخاری رحمہ اللہ نے کوئی ضابطہ وقاعدہ اس کے متعلق نہیں متعین کیا، کیونکہ وہ بہت دشوار تھا اسی لئے قلیل وکثیر نوم کی تعیین یا ہیات مختلفہ کے لحاظ سے نوم کے ناقض وغیر ناقض ہونے کے بارے میں علماء فقہاء میں کافی اختلاف ہوا ہے جس کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

بیان مذاہب: اس میں بڑے مذاہب واقوال تو تین ہیں، جیسا کہ ابن عربی نے کہا:۔ نوم کے بارے میں لوگوں کے تین قول ہیں:۔ (۱) قلیل وکثیر نوم ناقضِ وضو ہے، یہ اسحٰق، ابوعبیدہ اور مزنی کا قول ہے (۲) نوم کسی حالت میں بھی ناقضِ وضو نہیں، یہ قول ابوموسیٰ اشعری وابومجلز بن حمید تابعی سے منقول ہے۔ (۳) قلیل وکثیر نوم میں فرق ہے، یہ قول فقہاء امصار، صحابہ کبار وتابعین کا ہے۔ (اور یہی قول بہ اختلافِ کثیر ائمہ اربعہ کا بھی ہے) (حاشیہ الکوکب الدری[1] ۵۰۔۱)

نوم کے بارے میں اقوال

محقق عینی نے لکھا کہ اس مسئلہ میں نو اقوال ہیں اور پھر ان سب کو تفصیل سے بیان کیا:۔ (۱) نیند کسی حالت میں بھی ناقضِ وضو نہیں، حضرت ابوموسیٰ اشعری، سعید بن المسیب، ابومجلز، حمید بن عبدالرحمٰن اور اعرج[2] اسی کے قائل ہیں، ابنِ حزم نے کہا کہ اوزاعی بھی اسی طرف گئے ہیں اور یہ قول صحیح ہے، ایک جماعتِ صحابہ وغیرہم سے مروی ہے، جن میں ابنِ عمر مکحول اور عبیدہ سلمانی ہیں۔

(۲) نیند ہر حالت میں ناقضِ وضو ہے، حسن، مزنی، ابوعبداللہ قاسم بن سلام، اسحٰق بن راہویہ، کا یہی مذہب ہے، ابن المنذر نے کہا کہ میں بھی اسی کا قائل ہوں اور ایک غریب قول امام شافعی سے بھی یہی ہے، اور یہ حضرت ابن عباسؓ، انس اور ابوہریرہ سے بھی مروی ہے۔

ابنِ حزم نے کہا نوم فی ذاتہ حدث ہے، جس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، خواہ وہ نوم کم ہو یا زیادہ، کھڑے ہو کر یا بیٹھ کر نماز میں ہو یا غیر نماز میں، رکوع، سجدہ، وغیرہ، ہر حالت میں ناقض ہے اور خواہ اس کے پاس والے بھی کیسا ہی یقین کریں کہ اس کو حدث نہیں ہوا (ابن حزم نے محلی میں اس مسئلہ کو بڑے شدومد سے بیان کیا ہے اور دوسرے سارے مذاہب کی تغلیط کی ہے)

(۳) زیادہ نیند ناقضِ وضو ہے، کم کسی حالت میں ناقض نہیں، ابن المنذر نے کہا کہ یہی قول زہری، ربیعہ، اوزاعی، امام مالک اور امام احمد کا ایک روایت میں ہے، ترمذی میں ہے کہ بعض حضرات کی رائے یہ ہے:۔ جب کوئی شخص اتنا سو جائے کہ اس کی عقل مغلوب ہو جائے تو اس پر وضو واجب ہو گیا، اور یہی قول اسحٰق کا ہے۔

---

[1] کتاب مذکور میں اس موقع پر یہ بھی لکھا ہے کہ اس بارے میں کوئی خلاف نہیں ہے کہ نوم فی نفسہ سببِ نقضِ وضو نہیں ہے، حالانکہ قلیل واقل نوم کو ناقضِ وضو کہنا اس کے فی نفسہ ناقضِ وضو ہونے پر دال ہے اور جیسا کہ آگے آئے گا، ابن حزم نے تو نوم کے فی حد ذاتہ حدث ہونے کی صراحت بھی کی ہے واللہ تعالیٰ اعلم (مؤلف)

[2] غالباً یہ حمید الاعرج، ابن قیس مکی اسدی ہیں۔ م ۱۳۰ھ ثقہ، کثیر الحدیث اور قاری اہلِ مکہ تھے (تہذیب ص ۴۶۔۳) علامہ نووی نے بھی حمید الاعرج لکھا، اور ان کے ساتھ شعبہ کا نام بھی ذکر کیا (نووی شرح مسلم ۱۶۳۔ امطبوعہ انصاری)

(۴) اگر نمازی کی کسی ہیئت پر سو جائے، مثلاً رکوع، سجدہ، قیام وقعود (نماز والا) خواہ نماز میں ہو یا نہ ہو، تو اس سے وضو نہ ٹوٹے گا لیکن اگر کروٹ پر لیٹ کر یا چت ہو کر سو گیا تو وضو ٹوٹ جائے گا، یہ قول امام ابوحنیفہؒ سفیان، حماد بن ابی سلیمان اور داؤد کا ہے، اور امام شافعی کا بھی قولِ غریب ہے۔

(۵) کوئی نوم ناقض نہیں بجز رکوع کرنے والے کی نوم کے یہ امام احمد کا ایک قول ہے۔ (ذکرہ ابن التین)

(۶) کوئی نوم ناقض نہیں بجز سجدہ کرنے والے کی نوم کے، یہ بھی امام احمد کا ایک قول ہے۔

(۷) جو شخص نماز کے سجدہ میں سو جائے اس کا وضو نہیں ٹوٹے گا، البتہ بغیر نماز کے سجدہ میں سو جائے تو وضو ٹوٹ جائے گا، تاہم اگر نماز میں عمداً سو گیا تو اس کو وضو کرنا چاہیے، یہ ابنِ مبارک کا مذہب ہے۔

(۸) نماز کے اندر کی کوئی نوم ناقضِ وضو نہیں ہے، اور باہر کی ہر نوم ناقض ہے، یہ امام شافعی رحمہ اللہ کا قولِ ضعیف ہے۔

(۹) اگر بیٹھ کر ایسی حالت میں سو جائے کہ اس کی مقعد زمین پر ٹکی ہو تو وضو نہیں ٹوٹے گا، خواہ وہ نیند کم ہو یا زیادہ، اور نماز میں ہو یا باہر، یہ امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب ہے۔

قاضی ابوبکر بن العربی نے کہا کہ احادیث مختلفہ کے تحت مسائل نوم کی گیارہ صورتیں نکلتی ہیں:۔ چلتے ہوئے، کھڑے ہوئے، ٹیک لگائے ہوئے، رکوع میں، چارزانو بیٹھے ہوئے، احتباء اً بیٹھے ہوئے (اس میں پشت اور پنڈلیوں کو ہاتھوں کے حلقے یا کپڑے سے سمیٹ کر زمین پر سرین رکھ کر بیٹھتے ہیں) تکیہ لگا کر بیٹھے ہوئے، سوار ہونے کی حالت میں، سجدہ میں، کروٹ پر لیٹے ہوئے، اور چت لیٹے ہوئے، یہ سب حالات ہمارے لحاظ سے ہیں، باقی آں حضرت علیہ السلام کا وضو مبارک کسی صورت میں بھی سونے سے نقض نہیں ہوتا، کیونکہ یہ بات آپ علیہ السلام کے خصائص میں سے ہے (عمدۃ القاری ۵۶۵۔۱)

گیارہویں حالت کو عمدۃ القاری اور اس سے نقل کرتے ہوئے معارف السنن ۲۸۶۔۱ میں استقراء لکھا گیا ہے، وہ غالباً استلقاء ہے اسی لئے ہم نے ترجمہ چت لیٹے ہوئے کیا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

بحث ونظر: حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا:۔ نیند طبیعت کی فترت (کسل ودرماندگی) ہے جو انسان میں بلا اختیار پیدا ہو جاتی ہے اس کی وجہ سے حواسِ ظاہرہ وباطنہ سلامت رہتے ہوئے بھی عمل سے رک جاتے ہیں اور عقل موجود ہوتے ہوئے اس کا استعمال نہیں ہو سکتا، اسی لئے اس وقت انسان اداءِ حقوق سے عاجز وقاصر ہو جاتا ہے۔ اغماء (بے ہوشی) جنون (پاگل پن) اور سکر (نشہ) کی حالت میں چونکہ عقل وحواس کا تعطل زیادہ ہوتا ہے اس لئے وہ بھی ناقضِ وضوء ہیں، علامہ نووی نے لکھا کہ اس امر پر سب کا اتفاق ہے زوالِ عقل خواہ جنون، اغماء سکر سے ہو (خمر ونبیذ پینے سے) یا بھنگ ونشہ لانے والی دواء سے ہو، اس سے وضوء ٹوٹ جاتا ہے، کم ہو یا زیادہ اور خواہ ان حالات میں وہ زمین پر ایسی طرح بھی بیٹھا ہوا ہو کہ خروجِ ریح کا احتمال نہ ہو۔ (نووی ۱۶۳۔۱)

اس سے معلوم ہوا کہ اغماء کا درجہ نیند سے بھی زیادہ ہے، اور ہونا بھی چاہیے، کیونکہ استرخاءِ مفاصل اور اطلاقِ وکاء کی صورت اس میں نومِ اضطجاعی واستلقائی سے بھی زیادہ ہے۔

نیند کیوں ناقضِ وضو ہے؟

حنفیہ کے نزدیک جس نیند میں استرخاءِ مفاصل ہو، وہ ناقضِ وضوء ہے، کیونکہ عادۃً اس میں خروجِ ریح وغیرہ ہوا کرتا ہے، اور جو چیز عادۃً ثابت ہوتی ہے، وہ مثلِ متیقن ہوا کرتی ہے، کروٹ پر لیٹنے میں چونکہ استرخاء کامل ہوتا ہے اس لئے وہ ناقض ہے، علامہ نووی نے لکھا

کہ امام شافعی کا مذہب بھی یہی ہے کہ نیند فی ذاتہ حدث نہیں ہے، بلکہ وہ دلیل ہے خروجِ ریح کی، پس جب بھی اس طرح سوئے گا کہ خروجِ ریح کا غلبۂ ظن ہو تو وہ نیند ناقض ہوگی، گویا شریعت نے ظنِ غالب کو امرِ محقق کے درجہ میں کر دیا ہے۔ (نووی ۱۶۳۔۱)

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا ارشاد

فرمایا: اگر چہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا اصل مذہب تو یہی ہے کہ نوم بالذات ناقضِ وضوء نہیں ہے بلکہ استرخاء مفاصل کی وجہ سے ناقض ہے، کیونکہ اس میں گمان غالب خروج ریح کا ہوتا ہے، لہٰذا جس حالت میں بھی استرخاء ہوگا، نقض ہوگا ورنہ نہیں ہوگا، لیکن بعد کو مشائخ، حنفیہ نے تفصیل کر دی کہ نوم اضطجاع یا اس طرح کسی چیز سے تکیہ لگا کر سونا کہ اگر چیز کو ہٹا دیں تو سونے والا گر جائے، ناقض ہے، اور کھڑے بیٹھے یا رکوع و سجدہ میں سو جائے تو ناقض نہیں جیسا کہ حدیث بیہقی میں ہے کہ وضو اس پر نہیں ہے جو بیٹھ کر کھڑے ہو کر یا سجدے میں سو جائے، البتہ اگر اپنا پہلو زمین پر رکھ کر سوئے گا تو اس پر وضو ہوگا، کیونکہ کروٹ سے لیٹنے میں بدن کے جوڑ بند ڈھیلے ہو جاتے ہیں، شیخ ابنِ ہمام نے کثرتِ طرق کی وجہ سے اس حدیث کی تحسین کی ہے اور مسندِ احمد میں حدیث ہے کہ سجدہ میں سونے والے پر وضوء نہیں ہے تا آنکہ وہ کروٹ پر لیٹ کر سوئے اور اصلِ مذہب کی دلیل حدیث ابی داؤد و مسند احمد:۔ "وکاء السه العينان فمن نام فليتوضاء" حدیثِ طبرانی و دارمی "العين وكاء السه اى الدبر فاذا نامت العين استطلق الوكاء" اور حدیثِ ترمذی و دارقطنی و بیہقی "ان الوضوء لا يجب الا على من نام مضطجعا فانه اذا اضطجع استرخت مفاصله" ہیں۔ (عن ابن عباس)

اعلال حدیث ترمذی مذکور و جواب

امام ترمذی رحمہ اللہ نے اگر چہ ترمذی شریف میں حدیثِ ابنِ عباس مذکور کی سند پر کوئی کلام نہیں کیا، مگر عللِ مفرد میں کلام کیا ہے اور لکھا کہ میں نے امام بخاری رحمہ اللہ سے اس حدیث کے بارے میں سوال کیا تو انہوں نے اس کو لاشئی بتایا، اسی طرح دوسرے ائمہ حدیث نے بھی اس کو ضعیف قرار دیا ہے اور حافظ ابن حزم نے لکھا:۔ "اس کے رواۃ میں عبدالسلام ضعیف ہیں اور دالانی بھی قوی نہیں، وغیرہ لہٰذا حدیث پوری طرح گر گئی، وللہ الحمد" (محلی ۲۲۶۔۱)

محشی محلی کا نقد

اس موقع پر محلی ابن حزم کے فاضل محشی شیخ احمد محمد شاکر نے نہایت زوردار حاشیہ لکھا ہے، جو اہلِ علم کی ضیافتِ طبع کے لئے اختصار کر کے پیش کیا جاتا ہے:۔

"ہماری رائے میں حدیثِ ترمذی مذکور حسن الاسناد ہے، کیونکہ عبدالسلام بن حرب ثقہ ہیں، ان سے امام مسلم نے روایت کی ہے اور یزید (ابو خالد دالانی) ایسے ضعیف نہیں ہیں کہ ان کی روایت چھوڑ دی جائے، ابن معین، نسائی، اور امام احمد رحمہ اللہ نے ان کے لئے لیس بہ بأس کہا۔ اور ابو حاتم نے صدوق ثقہ کہا، حاکم نے کہا کہ ائمہ متقدمین نے ان کے لئے صدق و اتقان کی شہادت دی ہے، البتہ ابن سعد ابن حبان و ابنِ عبدالبر نے ان کی تضعیف کی ہے اور امام بخاری کا نقد جیسا کہ محدث زیلعی نے کہا ہے اس لئے ہے کہ صحتِ روایت کے لئے ان کی شرط اتصالِ سماع کی ہے اگر چہ ایک ہی مرتبہ ہو، لیکن اس شرط کے دوسرے حضرات مخالف ہیں، اور راجح محدثین کے یہاں صرف معاصرت پر اکتفاء ہے جبکہ راوی ثقہ ہو، دوسرے یہ کہ متقدمین کے یہاں شدید احتیاط تھی، وہ جب دیکھتے کہ کسی راوی نے دوسرے راوی کے اعتبار سے اسناد میں کسی شیخ کو بڑھا دیا، یا کلام زیادہ کیا تو اس کو گرا دینے اور راوی پر نکیر کرنے میں عجلت سے کام لیتے تھے اور بعض مرتبہ اس کی وجہ سے ایک ثقہ راوی پر طعن بھی کر دیتے تھے، جس میں طعن کی گنجائش نہ ہوتی تھی، اور بظاہر اس حدیث میں بھی ابو خالد پر طعن کی وجہ اور

اس کی خطا وتدلیس سے متہم کرنے کا سبب یہی ہے، حالانکہ حق یہ ہے کہ اگر ثقہ راوی کسی اسناد میں راوی زیادہ کرے یا حدیث میں کوئی کلام بڑھائے تو اس کے حفظ واتقان کی زیادتی پر بڑی قوی دلیل ہے کیونکہ اس نے اس امر کو جانا اور یاد رکھا جو دوسروں کے علم وحفظ میں نہ آسکا تھا، البتہ ایسی زیادتی کو رد کرنا چاہیے، جو کسی ثقہ نے اپنے سے زیادہ ثقہ کے خلاف کی ہو یا جس میں اس درجہ مخالفت ہو کہ اس کے ساتھ دونوں روایتوں کو جمع نہ کیا جاسکے یہ قاعدہ نہایت مہم ومفید ہے، اس کو یاد رکھو تا کہ بہت سی جگہ علل احادیث میں کلام کے وقت کام آئے۔

حافظ ابن حزم نے خود اپنی دستور کے خلاف کیا

حافظ موصوف کا خود اپنا دستور بھی اپنی کتابوں میں قاعدہ مذکورہ کے مطابق ہے جو ہم نے ابھی ذکر کیا ہے، مگر نہ معلوم کس وجہ سے یہاں اس کے خلاف رویہ اختیار کیا ہے۔ والعلم عنداللہ۔ (حاشیہ محلی ابن حزم ۲۲۶۔۱)

پھر آگے چل کر ابن حزم نے اسی سلسلہ کی ایک سند میں حضرت صفوانؓ کو متاخر الاسلام لکھا تو اس پر بھی محشی موصوف نے تعقب کیا، اور ثابت کیا کہ وہ قدیم الاسلام تھے، سندِ صحیح سے ان کا بارہ غزوات میں نبی کریم علیہ السلام کے ساتھ شریک ہونا ثابت ہے۔ (حاشیہ محلی ۲۲۹۔۱)

ابن حزم نے نوصفحات میں اسی طرح کلام کیا ہے، اور یہ بھی دعویٰ کیا کہ "امام ابوحنیفہ" امام شافعی اور امام احمد کسی کے پاس بھی ان کے مذاہب کے ثبوت میں قرآن وسنت، یا اقوال صحابہ اور قیاس وغیرہ سے کوئی دلیل نہیں ہے اور حسبِ عادت سخت کلامی کے بعد لکھا کہ ہمارے دلائل سے سارے اقوال ساقط ہو گئے، بجز ہمارے قول کے (کہ نیند خود ہی فی نفسہ حدث ہی ناقضِ وضو ہے، خواہ کم سے کم ہو۔ اور کسی حالت میں بھی ہو) والحمدللہ رب العالمین۔" (محلی ۲۲۹۔۱)

علامہ شوکانی اور علامہ مبارکپوری کا مسلک

یہ تو معلوم نہیں کہ آج کل کے علماء اہلِ حدیث کی رائے اس مسئلہ میں کیا ہے، مگر علامہ شوکانی نے حدیثِ ترمذی مذکور کے متعلق نیل الاوطار میں لکھا کہ اس حدیث میں جو کچھ کلام ہوا ہے، اس کا تدارک دوسرے طرق وشواہد سے ہو جاتا ہے، پھر نوم اضطجاع کے ناقض اور قیام وقعود وغیرہ حالات میں غیر ناقض ہونے کے مذہب کو ترجیح دی، اور اس کو نقل کر کے علامہ مبارکپوری نے بھی لکھا کہ میرے نزدیک یہی مذہب ارجح المذاہب ہے، اور یہی مذہب حضرت عمر وحضرت ابوہریرہؓ کا بھی ہے۔ (تحفۃ الاحوذی ۸۱۔۱)

صاحبِ مرعاۃ کی رائے

آپ نے حدیثِ ترمذی مذکور پر ترمذی، بخاری، دارقطنی، بیہقی وغیرہ کے نقد کو بہ تفصیل ذکر کرنے کے بعد لکھا:۔ حدیثِ مذکور کا ضعیف ہونا ہی میرے نزدیک راجح ہے، اور اگرچہ علامہ شوکانی اس کے ضعف کا تدارک دوسرے طرق وشواہد سے تسلیم کر گئے ہیں، مگر میرے نزدیک اس کا تدارک نہیں ہوا اور اس کے لئے مزید تفصیل عون المعبود وتلخیص حبیر میں دیکھی جائے، گویا اس بارے میں صاحبِ مرعاۃ کی رائے اپنے شیخ علامہ مبارکپوری اور علامہ شوکانی دونوں کے خلاف ہے۔ (مرعاۃ شرح مشکوۃ ۲۳۳۔۱)

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی رائے

فرمایا:۔ بعض محدثین نے حدیثِ ترمذی مذکور کو اس لئے معلول قرار دیا کہ حضور علیہ السلام تو محفوظ تھے، یعنی بہ سبب خصیصۂ نبوت آپ علیہ السلام کا نقضِ وضوء نوم سے نہیں ہوسکتا تھا، جس کا ثبوت حدیثِ عائشہؓ سے ہے کہ آپ نے "تنام عینای ولا ینام قلبی" فرمایا (رواہ ابو داؤد فی باب الوضوء من النوم) لہٰذا یہ حدیثِ ترمذی اس حدیث ابی داؤد کے معارض ہے، دوسرے یہ کہ جواب مذکور سوال کے مطابق نہیں

کیونکہ سوال تو آپ ﷺ کی نومِ مبارک سے متعلق تھا جس کا جواب مثلاً یہ ہوتا کہ انبیاء علیہم السلام کی نوم ناقضِ وضو نہیں ہوتی۔ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا:۔ اول تو اس قسم کی تعلیل محدثین کا منصب ووظیفہ نہیں، ان کا منصب تو یہ ہے کہ اصولِ اسناد پر نقدِ حدیث کریں، یعنی رجال کی تحقیق کریں، اختلاف رواۃ پر نظر کریں، ارسال، انقطاع، وقف ورفع وغیرہ کو دیکھیں، البتہ اس قسم کی تعلیل مجتہدین وفقہا کا منصب ہے، لہٰذا محدثین کی تعلیل مذکور وجہِ تضعیف نہیں بن سکتی، دوسرے یہ کہ جو جواب حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا وہی مناسبِ مقام تھا کہ آپ نے ایک اصول وقاعدہ اس بارے میں بتلا دیا، جو ہر ایک کے کام آسکے، اگر اپنی خصوصیت والا جواب ارشاد فرماتے، تو اس سے دوسروں کو فائدہ نہ ہوتا، گویا یہی جواب حکیمانہ اسلوب کے زیادہ مطابق تھا۔

فتویٰ مطابقِ زمانہ

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے یہ بھی فرمایا کہ میرے نزدیک حدیثِ ترمذی قوی اور لائق استدلال واحتجاج ہے پھر یہ بھی فرمایا کہ گو اصلِ مسئلہ ہمارے مذہب کا وہی ہے جو اوپر بیان ہوا، مگر فتویٰ چونکہ مصالح اور اختلافِ زمان ومکان پر مبنی ہوا کرتا ہے، اس لئے اس زمانہ میں توسع کرنا مناسب نہیں، کیونکہ لوگ زیادہ کھاتے ہیں، اور اچھی طرح (تمکنِ مقعد کے ساتھ) بیٹھنے کی حالت میں بھی خروجِ ریاح کے سبب سے بے وضو ہو جاتے ہیں۔

حضرت گنگوہی رحمہ اللہ کی رائے

آپ نے فرمایا کہ اس زمانہ کے احناف کو مذہبِ قدیم کے موافق فتویٰ نہ دینا چاہیے، کیونکہ اس زمانہ میں ہم نے بکثرت دیکھا کہ لوگ چارزانو بیٹھنے کی حالت میں سونے سے بھی بے وضو ہو جاتے ہیں اور ان کو خبر بھی نہیں ہوتی۔ (للکوکب الدری ۵۰۔۱)

صاحب معارف السنن کی تحقیق

رفیقِ محترم مولانا المحدث البنوری عم فیضہم نے اس موقع پر یہ بات بھی نہایت برمحل لکھی کہ اکابر فقہاء ومجتہدین کا مذہب (جن میں حماد بن ابی سلیمان، امام اعظم ابوحنیفۃ النعمان، سفیان ثوری، امام شافعی، حضرت ابنِ مبارک وغیرہم ہیں) حدیث ترمذی کے موافق ہونا اس امر کی دلیل ہے کہ اس حدیث کی ان سب حضرات نے تلقی بالقبول کی ہے، جو ظاہر ہے کہ اس کو صحیح مان لینے کے بعد ہی ہو سکتا ہے، لہٰذا ایسے کبار مجتہدین وفقہاء کی تصحیح، دوسرے محدثین کی تعلیل پر ضرور مقدم ہونی چاہیے، اور شاید ایسے ہی اسباب ووجوہ سے محدث ابن جریر طبری نے بھی ''تہذیب الآثار'' میں اس کی تصحیح کی ہے۔ (کمافی الجواہرالنقی ۱۲۱۔۱) واللہ اعلم (معارف السنن ص ۲۸۴۔۱)

اہم نتائج: (۱) معلوم ہوا کہ رواۃِ حدیث پر جو کلام بعض کبار محدثین کی طرف سے کیا گیا ہے وہ بھی کوئی آخری فیصلہ نہیں قرار دیا جا سکتا۔ واللہ اعلم۔

(۲) دوسرے تائیدی طرق وشواہد کی موجودگی میں کسی حدیث کی تضعیف درست نہیں۔

(۳) ائمہ مجتہدین اور اکابر فقہاء امت کی تصحیح حدیث نہ صرف یہ کہ مواقعِ نزاع میں نہایت اہم ہے، بلکہ وہ مستحقِ تقدیم ہے۔

(۴) حافظ ابن حزم کی نظر احادیث وآثار پر نہایت وسیع ہے، اور وہ تقریباً پورا مواد سامنے کر دیتے ہیں، جو بڑی قابلِ قدر بات ہے مگر اپنے مسلک کی تائید اور دوسروں کی تردید میں حق وانصاف کی راہ سے ہٹ جاتے ہیں، اور اس سلسلے میں جو کچھ تیز لسانی بڑے بڑے ائمہ مجتہدین پر بھی کر جاتے ہیں، اس میں تو وہ اپنا ثانی نہیں رکھتے، البتہ کچھ علماء اہلِ حدیث نے ضرور ان کی تقلید کا شرف وامتیاز حاصل کیا ہے۔ سامحہم اللہ تعالیٰ وعفا عنہم۔

(۵) مسئلہ نوم کی اہمیت تو اس کے بارے میں اقوال ومذاہبِ کثیرہ مختلفہ ہی سے ظاہر ہے، اور حدیثی نقطہ نظر سے ابنِ حزم کا نو صفحات میں اس پر کلام کرنا، اور امام بخاری ابوداؤد وبیہقی وغیرہ کا حدیثِ ابنِ عباس کو موضوعِ بحث بنانا بتلا رہا ہے کہ وہ کس قدر نقد ونظر کا محتاج ہے......،

مگر افسوس ہے کہ اس پر سیر حاصل بحث کہیں نہیں ملی، علماءِ اہلِ حدیث میں سے علامہ شوکانی، صاحبِ عون المعبود، صاحبِ تحفہ اور صاحبِ مرعاۃ نے توجہ کی ہے، مگر ہر ایک نے اپنی الگ الگ تحقیق بگھاری ہے، جس کی طرف ہم اشارہ کر چکے ہیں، ان حالات میں ایسی اہم حدیثی و فقہی مسئلہ کو سرسری کہہ کر نظر انداز کر دینا مناسب نہیں، جیسا کہ ایک قابلِ احترام محقق بزرگ نے لکھ دیا:۔''(رہا معاملۂ نوم تو وہ تقریباً متفق علیہ ہے) اس میں جو خلاف منقول ہوا ہے وہ دلائل کے لحاظ سے محض سرسری اور سطحی ہے، لائق التفات نہیں''

ضروری واہم عرضداشت

ان سب علماء احناف کی خدمت میں ہے، جو حدیث کے درس و تصنیف میں مشغول ہیں کہ وہ اپنے علم و مطالعہ کی حدود وسیع کریں اور حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے طرز پر قدیم و جدید پورے لٹریچر کا مطالعہ کر کے علی وجہ البصیرت مسائل و مباحث مہمہ کا فیصلہ کریں، کتبِ حدیث و رجال اور شروحِ حدیث کے مکمل مطالعہ کے بغیر حدیثی خدمت کا ادا ہونا دشوار ہے۔ ہمارے حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ اور علامہ کوثری کا طریقہ یہ تھا کہ وہ نہ صرف ہر علم و فن اور خصوصاً علمِ حدیث کی مطبوعات ہی کا مطالعہ فرماتے تھے بلکہ مخطوطاتِ نادرہ تک بھی رسائی حاصل کرتے تھے۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے سنن بیہقی مخطوط کا مطالعہ حضرتِ اقدس گنگوہی رحمہ اللہ کے یہاں کیا تھا، اور پھر جب وہ بیس سال بعد حیدر آباد سے طبع ہو کر شائع ہونے لگی تو اس کا مکرر مطالعہ فرمایا، اور چار جلدیں جو آپ کی زندگی میں شائع ہو چکی تھیں، ان کے وہ مواضع متعین فرمائے، جہاں مخطوط و مطبوع میں فرق تھا، پھر فرمایا کرتے تھے کہ اب میرے پاس وہ قرائن جمع ہو رہے ہیں، جن سے مخطوط کی صحت مطبوع کے مقابلہ میں ثابت ہو رہی ہے۔ یہ ضرور ہے کہ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ اور علامہ کوثری رحمہ اللہ جیسی جانفشانی، کثرتِ مطالعہ، غیر معمولی تلاش و جستجو جس کے نتیجہ میں انکو بے نظیر فضل و تبحر حاصل ہوا، زمانہ حال کے علماء سے متوقع نہیں ہے، مگر امکان سے باہر بھی نہیں، پھر یہ کہ ان حضرات یا ان جیسے علماء سابقین نے اگر ہزاروں مسائل کی تحقیق میں سر کھپایا اور کامیابی حاصل کی تھی، تو کیا اب دس بیس مسائل میں بھی کامیابی نہیں ہو سکتی؟ ضرور ہو سکتی ہے بشرطیکہ ہم خدا کی توفیق و تائید پر پورا بھروسہ کر کے اپنی صرفِ ہمت میں کوتاہی نہ کریں۔ **ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم**۔

قولہ علیہ السلام فلیر قد الخ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا:۔ یعنی سو جائے تا آنکہ نیند کا خمار اور غفلت دور ہو کر وہ یہ جان سکے کہ کیا کچھ پڑھ رہا ہے یا جو کچھ زبان سے کہہ رہا ہے، وہ اپنے لئے استغفار ہے یا بددعا در مختار میں ہے کہ اختیار شرطِ صلوۃ ہے۔ یعنی سوچ سمجھ کر اپنے اختیار و ارادہ سے عمل کرے، اور اپنے افعال سے بالکلیہ غافل نہ ہو، گویا حدیث الباب آیتِ قرآنی **لاتقربو االصلوۃ و انتم سکاری حتی تعلمو ا ما تقولون** سے ماخوذ ہے، اور اسی سے فقہا نے اغماء و جنون کو ناقضِ وضوء قرار دیا ہے، انہوں نے دیکھا کہ قرآن مجید میں علم بالقول کو غایتِ صلوۃ فرمایا ہے، لہٰذا جو شخص یہ نہ جان سکے کہ وہ زبان سے کیا کچھ کہہ رہا ہے، وہ نماز سے قریب نہ ہو، اغماء و جنون کی حالت میں بھی ظاہر ہے کہ آدمی نہیں جانتا کیا کہہ رہا ہے۔

خشوعِ صلوٰۃ کی حقیقت کیا ہے؟

حضرت رحمہ اللہ نے فرمایا:۔ اسی آیتِ مذکورہ سے ادنیٰ درجہ خشوع کا بھی متعین کیا گیا ہے کہ وہ یہ جان سکے، خود یا اس کا امام کیا پڑھ رہا ہے، اس کو اچھی طرح سمجھ لو، پھر اس کے بعد دوسرے مراتبِ خشوع مستحب کے درجہ میں ہیں، جیسا کہ اختیار شرح المختار میں ہے، دوسری عام کتبِ فقہ میں یہ صراحت مجھے نہیں ملی، اس دوسرے خشوع کی تفصیل مشہور ہے کہ مثلاً حالت قیام میں کہاں نظر رکھے اور حالتِ رکوع و سجود میں

کہاں وغیرہ، میں اس تفصیل کا ماخذ کتب حنفیہ میں تلاش کرتا رہا، تو متن مبسوط جوزجانی[۱] (تلمیذ امام محمد رحمہ اللہ) میں ملا۔

امام احمد رحمہ اللہ سے ان کی کتاب الصلوٰۃ کے حوالہ سے یہ منقول ہے کہ نمازی حالتِ قیام میں اپنا سر کسی قدر جھکا کر کھڑا ہو (گویا انہوں نے اس کو خشوع فرمایا) مگر مجھے اس بارے میں تردد ہے کہ کتابِ مذکور امام احمد کی تصنیف ہے، اگرچہ فتح میں ان کی ہی تصنیف بتلائی ہے۔

مسائل واحکام: محقق حافظ عینی رحمہ اللہ نے حدیث الباب کے تحت مندرجہ ذیل احکام شمار کیے:

(۱) غلبہ نوم کے وقت نماز ختم کر دینی چاہیے کہ ایسی حالت میں اگر نماز کو باقی رکھے گا تو نہ نماز صحیح ہوگی، نہ وضوء ہی باقی رہے گا۔

(۲) غلبۂ نوم سے کم درجہ نعاس (اونگھ) کا ہے، جو نوم قلیل ہے اور اس سے وضوء نہیں ٹوٹتا۔

(۳) امر احتیاطی پر عمل کرنا چاہیے، کیونکہ حدیث میں صرف احتمالِ غلطی سے بچنے کے لئے نماز ختم کرنے کا حکم فرمایا گیا ہے۔

(۴) نماز میں غیر متعین دعائیں کرنے کا جواز حاصل ہوا۔

(۵) عبادت میں خشوع اور حضورِ قلب حاصل کرنے کی ترغیب ہوئی۔ (عمدۃ القاری ۸۶۶۔۱)

بَابُ الْوُضُوْءِ مِنْ غَيْرِ حَدَثٍ

(بغیر حدث کے وضوء کرنا)

(۲۱۱) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُوسُفَ قَالَ ثَنَا سُفْيٰنُ عَنْ عَمْرِو بْنِ عَامِرٍ قَالَ سَمِعْتُ اَنَسًا ح وَحَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ قَالَ ثَنَا يَحْيٰى عَنْ سُفْيَانَ قَالَ حَدَّثَنِيْ عَمْرُو بْنُ عَامِرٍ عَنْ اَنَسٍ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَتَوَضَّاُ عِنْدَ كُلِّ صَلٰوةٍ قُلْتُ كَيْفَ كُنْتُمْ تَصْنَعُوْنَ قَالَ يُجْزِئُ اَحَدَنَا الْوُضُوْءُ مَالَمْ يُحْدِثْ.

(۲۱۲) حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ مَخْلَدٍ قَالَ ثَنَا سُلَيْمَانُ قَالَ حَدَّثَنِيْ يَحْيٰى بْنُ سَعِيْدٍ قَالَ اَخْبَرَنِيْ بُشَيْرُ بْنُ يَسَّارٍ قَالَ اَخْبَرَنِيْ سُوَيْدُ بْنُ النُّعْمَانِ قَالَ خَرَجْنَا مَعَ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَامَ خَيْبَرَ حَتّٰى اِذَا كُنَّا بِالصَّهْبَاءِ صَلّٰى لَنَا رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْعَصْرَ فَلَمَّا صَلّٰى دَعَا بِالْاَطْعِمَةِ فَلَمْ يُؤْتَ اِلَّا بِالسَّوِيْقِ فَاَكَلْنَا وَشَرِبْنَا ثُمَّ قَامَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اِلَى الْمَغْرِبِ فَمَضْمَضَ ثُمَّ صَلّٰى لَنَا الْمَغْرِبَ وَلَمْ يَتَوَضَّاْ:

ترجمہ ۲۱۱: حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ رسول ﷺ ہر نماز کے لئے وضوء فرمایا کرتے تھے، میں نے کہا تم لوگ کس طرح کرتے تھے، کہنے لگے کہ ہم میں سے ہر ایک کو وضوء اس وقت تک کافی ہوتا جب تک کوئی وضوء کو توڑنے والی چیز پیش نہ آ جائے۔

(۲۱۲) حضرت سوید بن النعمان نے بتلایا کہ ہم فتح خیبر والے سال میں رسول ﷺ کے ہمراہ نکلے، جب ہم صہباء میں پہنچے تو رسول ﷺ نے ہمیں عصر کی نماز پڑھائی، جب نماز پڑھ چکے تو آپ نے کھانے منگوائے (کھانے میں) ستو کے علاوہ کچھ اور نہ آیا، سو ہم نے اسی کو کھایا اور پیا، پھر رسول ﷺ مغرب کی نماز کے لئے کھڑے ہو گئے تو آپ ﷺ نے کلی پھر ہمیں مغرب کی نماز پڑھائی اور (نیا) وضوء نہیں کیا۔

تشریح: حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا:۔ اس باب سے امام بخاری رحمہ اللہ وضوء مستحب کا حال بیان کر رہے ہیں، اسی لئے اس کے تحت وضوء اور ترکِ وضوء دونوں کی حدیثیں روایت کیں، صاحبِ درمختار نے بیس مواضع گنائے ہیں جن میں وضوء مستحب ہے، پھر فرمایا میں پہلے بتلا چکا ہوں کہ شریعت کو محبوب و مطلوب تو یہی ہے کہ ہر نماز کے وقت وضو کیا جائے، اور وہی آیت اذا قمتم الی الصلوٰۃ فاغسلوا الآیہ

---

[۱] موصوف کبار محدثین وفقہاء میں سے تھے، جن کے حالات مقدمہ انوار الباری ۲۲۴۔۱ میں آ چکے ہیں، مگر جواہر مضیئہ، فوائد بہیہ، حدائق حنفیہ وغیرہ میں کتاب مذکورہ بالا کا ذکر ان کی تصانیف میں نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم

سے بھی ظاہر ہوتا ہے اسی لئے ''وانتم محدثون'' کا قائل نہیں ہوں جیسے مفسرین نے کہا ہے، میرے اس رجحان کا باعث ابوداؤد کی حدیث بہ سندِ قوی ہے کہ نبی کریم علیہ کو ہر فرض نماز کے وقت وضو کا حکم تھا، خواہ آپ علیہ طاہر ہوں یا غیر طاہر، پھر جب یہ بات شاق ہوئی تو آپ علیہ کو ہر فرض نماز کے وقت مسواک کرنے کا حکم فرما دیا گیا، جس سے معلوم ہوا کہ مسواک کرنا وضو کا بدل ہے یعنی اصل تو وضو ہی تھا، مشقت کی وجہ سے وضوء کا ایک نمونہ اس کی جگہ باقی رکھا گیا چنانچہ ہمارے یہاں بھی فتح القدیر میں ہے کہ مسواک کرنا ہر فرض نماز کے وقت مستحب ہے۔

حکم وضو قبل نزولِ نص

فرمایا وضوء ان چیزوں سے ہے جن کا حکم نزولِ نص سے پہلے آ چکا تھا، کیونکہ آیت مائدہ جس میں وضوء کا حکم منصوص ہوا، آخر میں اتری ہے، اور وضوء اس سے پہلے بھی فرض تھا۔

بحث ونظر: یہ بات تو صاف و واضح ہے کہ عامہ امت پر ہر فرض نماز کے وقت بغیر حدث کے تجدید وضو فرض نہ تھی، جس کو حدیث الباب میں حضرت انسؓ نے بھی بیان فرما دیا کہ حضور علیہ تو ہر نماز کے وقت وضو فرماتے تھے اور ہمیں بغیر حدث کے وضو کی ضرورت نہ تھی۔ لہٰذا یہ بحث ہوئی کہ آں حضور علیہ جو ہر نماز کے وقت وضوء جدید فرماتے تھے، وہ بطور وجوب تھا یا بطورِ استحباب؟ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے امام طحاوی رحمہ اللہ کے حوالہ سے دونوں احتمال ذکر کئے ہیں، لکھا کہ امام طحاوی رحمہ اللہ نے فرمایا:۔ احتمال ہے کہ خاص آپ علیہ پر وضوء واجب تھا، پھر فتح مکہ کے دن منسوخ ہوا، جس کا ثبوت امام مسلم کی حدیثِ بریدہ سے ہے کہ حضور اکرم علیہ نے فتح مکہ کے دن ایک وضوء ہی سے نمازیں پڑھیں، حضرت عمرؓ نے سوال کیا تو فرمایا:۔ میں نے ایسا عمداً کیا ہے، دوسرا احتمال یہ ہے کہ آپ علیہ ہر نماز کے وقت وضوء استحباباً کرتے تھے، پھر اس خیال سے کہ لوگ اس کی واجب نہ سمجھ لیں، بیانِ جواز کے لئے اس کو ترک فرمایا، اس کو نقل کر کے حافظ نے لکھا:۔ میں کہتا ہوں کہ دوسرا احتمال زیادہ اقرب (الی الصواب) ہے، کیونکہ پہلے احتمال پر نسخ فتح مکہ سے پہلے ہی ہو چکا تھا جس پر سوید بن النعمان کی حدیث الباب شاہد ہے، وہ واقعہ خیبر کا ہے جو فتح مکہ سے ایک زمانہ قبل ہوا ہے۔ (فتح الباری ۲۲۰۔۱)

حافظ کا اشکال وجواب

یہ چیز پہلے ذکر ہو چکی کہ حدیثِ ابی داؤد میں صراحت ہے کہ رسولِ اکرم علیہ ہر نماز کے لئے وضو کرنے کے مامور تھے، طاہر ہوں یا غیر طاہر، اور جب یہ التزام آپ پر شاق ہوا تو مسواک کا حکم وضو کی جگہ قائم ہوا، اور اس حدیث کی تصحیح ابن خزیمہ نے بھی کی ہے جیسا کہ خود فتح الباری میں ہے، تو نسخ کے احتمال کو صرف اس لئے گرانا کہ اس کو فتح مکہ سے کیوں کر منسوب کر دیا گیا مناسب نہیں معلوم ہوتا، دوسری بات یہ بھی قابلِ غور ہے کہ امام طحاوی رحمہ اللہ بھی حافظ ابن حجر کی طرح حدیثِ سوید بن النعمان سے باخبر ہیں، کیونکہ انہوں نے معانی الآثار ''باب اکل ماغیرت النارھل یوجب الوضو اَم لَا'' میں اس کی روایت کی ہے پھر کیا وجہ ہے کہ انہوں نے نسخ کو واقعہ خیبر سے متعلق نہیں کیا، سب حضرات نے حافظ کی عبارتِ مذکورہ کو نقل کیا ہے، مگر کسی نے اس اشکال کا جواب نہیں دیا، حالانکہ امام طحاوی کی جو غیر معمولی عظمت فنِ حدیث میں ہے، اس کے لحاظ سے یہ بات کھٹکنی چاہیے تھی، اور آئندہ بھی اربابِ علم وتحقیق کو ایسے مواضع سے یوں ہی نہ گزر جانا چاہیے، راقم الحروف کی سمجھ میں جو کچھ اس وقت آیا وہ عرض ہے:۔

معانی الآثار امام طحاوی کی پوری عبارت پڑھنے کے بعد یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ حافظ ابنِ حجر کو مغالطہ ہوا ہے اور امام طحاوی نے نسخ کے ثبوت میں حدیثِ بریدہ کو پیش ہی نہیں کیا بلکہ انہوں نے تو اس کے ثبوت میں عبداللہ بن حنظلہ کی حدیث پیش کی ہے، جس میں فتح مکہ وغیرہ کا کہیں ذکر نہیں ہے، البتہ حازمی نے اس کا شاہد حدیثِ بریدہ مذکور کو قرار دیا ہے، جس کا ذکر امانی الاحبار ۲۲۲۔۱ میں ہے، اور اسی موقع پر اس میں امام طحاوی کے جملہ ثم نسخ ذلک (پھر وہ ہر نماز کے وقت وضو کا وجوب منسوخ ہو گیا) کے بعد لکھا کہ امام احمد وغیرہ نے بھی اس کی صراحت کی ہے۔

محقق عینی نے بھی عمدہ ۸۶۹۔ا میں امام طحاوی کا قول نسخ کا نقل کر کے یہی لکھا کہ انہوں نے اس کے لئے استدلال عبداللہ بن حنظلہ بن ابی عامر کی حدیث سے کیا ہے، پھر سمجھ میں نہیں آتا کہ حافظ نے امام طحاوی کی طرف اتنی غلط بات کس طرح منسوب کر دی اور پھر یہ ظاہر کرنے کی سعی فرمائی کہ جیسے امام طحاوی کو یہ بھی خبر نہیں کہ سوید بن النعمان کی روایت خیبر سے متعلق ہے، لہٰذا نسخ کو فتح مکہ پر کیوں رکھا، وہ تو ایک مدت قبل ہو چکا ہے دوسرے یہ کہ فتح خیبر کا وقعہ ۷ھ میں ہوا ہے اور فتح مکہ ۸ھ میں تو ایک سال یا سوا سال کی مدت کو ایک زمانہ سے تعبیر کرنا مبالغہ پر مشتمل ہے، تیسرے یہ کہ اگر امام طحاوی فتح مکہ والے واقعہ ہی کو نسخ کا سبب کہہ بھی دیتے، تب بھی اعتراض مناسب نہ تھا، کیونکہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ فتح خیبر والے واقعہ مین جو آپ نے دو نمازوں کو ایک وضو سے پڑھا، اس سے پوری طرح شہرت نہ ہوئی تھی، نہ تمام صحابہ نے یہ سمجھا تھا کہ حضور علیہ السلام پر جو خاص وجوب و پابندی کی صورت تھی، وہ نرم ہوگئی ہے، کیونکہ وہ بات آپ کے ساتھ خاص تھی، اس کا تعلق دوسرے لوگوں سے تھا بھی نہیں، چنانچہ حضرت عمرؓ ایسے جلیل القدر صحابی نے فتح مکہ کے روز سوال کر دیا اور عرض کیا کہ آج تو آپ نے نئی بات کی ہے کہ کئی نمازوں کو ایک وضو سے ادا فرمایا، اور آپ نے جواب میں فرمایا: ''اے عمر!'' میں نے عمداً ایسا کیا ہے۔''

غرض حضرت امام المحدثین علامہ طحاوی رحمہ اللہ نے تو صرف اتنا فرمایا تھا کہ یہ بات بھی جائز و محتمل ہے کہ حضور اکرم علیہ السلام پہلے ہر نماز کے وقت وضو وجوباً فرماتے تھے، پھر یہ بات منسوخ ہوگئی، لیکن یہ کب منسوخ ہوئی، اس کے لئے نہ فتح مکہ والی روایت کا ذکر کیا نہ اس کا حوالہ دیا۔ بلکہ ایسی روایت سے استدلال کیا، جس کا تعلق نہ فتح مکہ والے سال سے ہے نہ فتح خیبر والے سال سے۔ واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔

مذہب شیعہ وظاہریہ

محقق عینی نے لکھا کہ ان دونوں فرقوں کے ایک گروہ کا خیال ہے کہ مقیمین پر ہر نماز فرض کے لئے جدید وضو کرنا واجب ہے، مسافروں پر نہیں، اور وہ حدیثِ بریدہ ابن الخصیب سے استدلال کرتے ہیں کہ آنحضرت ہر نماز کے وقت وضو فرماتے تھے، اور یوم الفتح میں پانچ نمازیں ایک وضو سے پڑھیں (یعنی مسافر ہونے کی وجہ سے)

اور ایک گروہ یہ بھی کہتا ہے کہ ہر نماز کے لئے مستقل وضو ہر حالت میں واجب وضروری ہے، اور اس کو ابن عمر، ابوموسیٰ، جابر وغیرہ سے روایت کیا گیا ہے، ابن حزم نے کتاب الاجماع میں اس مذہب کو عمرو بن عبید سے بھی نقل کیا اور لکھا کہ ہمیں ابراہیم نخعی سے بھی یہ روایت پہنچی کہ ایک وضو سے پانچ سے زیادہ نمازیں نہ پڑھی جاتیں۔

مذہب ائمہ اربعہ واکثر علماء حدیث

یہ ہے کہ وضو بغیر حدث کے واجب نہیں، کہ آیت **اذا قمتم الی الصلوۃ** سے مراد حالت حدث ہی ہے، اور دارمی نے حدیث لا وضوء الامن حدث سے بھی استدلال کیا ہے۔

حافظ ابن حجر کے استدلال پر حافظ عینی کا نقد

حافظ نے لکھا کہ آیتِ مذکورہ کو ظاہر پر رکھتے ہوئے یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اس میں جو امر ہے وہ حدث والوں کے لئے تو وجوب کے لئے ہو اور باوضو لوگوں کے لئے استحباب کے لئے ہو اس پر حافظ عینی نے لکھا کہ یہ صورت قواعد عربیت کے خلاف ہے، چنانچہ زمخشری سے جب اسی صورت کے بارے میں دریافت کیا گیا تو اس نے کہا کہ یہ جائز نہیں، کیونکہ ایک کلمہ سے ایک ہی وقت میں دو مختلف معانی مراد لینا موجبِ الغاز وتعمیہ ہے۔

محقق عینی نے لکھا:۔ احادیث الباب سے جہاں حدث کی حالت میں وضو کا وجوب ثابت ہوتا ہے، اسی طرح بغیر حدث کے ہر نماز کے

لئے وضو کی فضیلت بھی نکلتی ہے، اور حدث نہ ہو تو ایک وضو سے بہت سی نمازیں بھی پڑھ سکتا ہے۔ یہ جواز بھی ثابت ہوا (عمدۃ القاری ۸۶۹۔۱)

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا ارشاد:

فرمایا: علماء حنفیہ نے استحباب وضوء جدید کے لئے اختلافِ مجلس یا دو وضوء کے درمیان توسط عبادت کی شرط لگائی ہے اور میرے نزدیک وضوء علی الوضوء میں بعض سلف کے تعامل سے وضوء ناقص بھی داخل ہے، مثلاً ابوداؤد، طحاوی ونسائی وغیرہ میں ہے کہ حضرت علیؓ نے چہرے، ذرا عین، راس ورجل کا مسح کیا اور فرمایا "یہ وضو بغیر حدث کا ہے"۔

بَابٌ مِنَ الْكَبَائِرِ اَنْ لَّا يَسْتَتِرَ مِنْ بَوْلِهٖ

(پیشاب سے نہ بچنا کبیرہ گناہوں میں سے ہے)

(۲۱۳) حَدَّثَنَا عُثْمَانُ قَالَ ثَنَا جَرِيْرٌ عَنْ مَنْصُوْرٍ عَنْ مُجَاهِدٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ مَرَّالنَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِحَائِطٍ مِّنْ حِيْطَانِ الْمَدِيْنَةِ اَوْمَكَّةَ فَسَمِعَ صَوْتَ اِنْسَانَيْنِ يُعَذَّبَانِ فِيْ قُبُوْرِهِمَا فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُعَذَّبَانِ مَا يُعَذَّبَانِ فِيْ كَبِيْرٍ ثُمَّ قَالَ بَلٰى كَانَ اَحَدُهُمَا لَا يَسْتَتِرُ مِنْ بَوْلِهٖ وَكَانَ الْاٰخَرُ يَمْشِيْ بِالنَّمِيْمَةِ ثُمَّ دَعَا بِجَرِيْدَةٍ فَكَسَرَهَا كِسْرَتَيْنِ فَوَضَعَ عَلٰى كُلِّ قَبْرٍ مِّنْهُمَا كِسْرَةً فَقِيْلَ لَهٗ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ لِمَ فَعَلْتَ هٰذَا؟ قَالَ لَعَلَّهٗ اَنْ يُّخَفَّفَ عَنْهُمَا مَالَمْ تَيْبَسَا:۔

ترجمہ: حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ (ایک مرتبہ) رسول اللہ ﷺ مدینہ یا مکے کے ایک باغ میں تشریف لے گئے (وہاں) آپ نے دو شخصوں کی آواز سنی جنہیں ان کی قبروں میں عذاب دیا جا رہا تھا۔ تو آپ نے فرمایا کہ ان پر عذاب ہو رہا ہے اور کسی بہت بڑے عمل کی وجہ سے نہیں، پھر آپ نے فرمایا بات یہ ہے کہ ایک شخص ان میں سے پیشاب سے بچنے کا اہتمام نہیں کرتا تھا۔ اور دوسرے شخص میں چغل خوری کی عادت تھی پھر آپ نے (کھجور کی) ایک شاخ منگوائی اور اس کو توڑ کر دو ٹکڑے کئے اور ان میں سے ایک ایک ٹکڑا ہر ایک کی قبر پر رکھدیا لوگوں نے آپ سے پوچھا کہ یا رسول اللہ! یہ آپ نے کیوں کیا آپ نے فرمایا:۔ اس لئے کہ جب تک یہ ٹہنیاں خشک نہ ہوں گی اس وقت تک امید ہے ان پر عذاب کم ہو جائے۔

تشریح: یہاں امام بخاری رحمہ اللہ پیشاب سے احتراز و اجتناب نہ کرنے والوں کو تنبیہ کرنا چاہتے ہیں، اور بتلایا کہ اس کی نجاست سے نہ بچنا کبیرہ گناہوں میں سے ہے، محقق عینی رحمہ اللہ نے اس موقع پر "کبیرہ گناہ" پر مختصر مگر جامع کلام کیا ہے، آپ نے لکھا:۔ کبیرہ وہ گناہ ہے جو دوسرے گناہوں کے لحاظ سے زیادہ قبیح وممنوع اور نظرِ شارع میں بڑے درجہ کی برائی رکھتا ہے، جیسے قتل زنا، میدان جہاد سے منہ پھیر کر بھاگنا وغیرہ، پھر ان کی تعداد میں اختلاف ہے بعض علماء نے سات کہے، جو صحیح بخاری کی روایت ابی ہریرہ کے مطابق ہیں، حضور اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا:۔ سات کاموں سے بچو! جو انسان کو بالکل تباہ و برباد کر دیتے ہیں۔ شرک، قتل، سحر، سود کھانا، مال یتیم کھانا، میدان جہاد سے بھاگنا، پاکباز عورتوں پر تہمت لگانا، بعض نے کہا کہ کبائر نو ہیں کہ حدیث میں علاوہ مذکورہ بالا کے مسلمان والدین کی نافرمانی اور بیت اللہ الحرام کی حرمت کے خلاف کوئی کام کرنا بھی ذکر ہے۔ بعض علماء نے فرمایا کہ ہر معصیت، گناہ کبیرہ ہے جس کے ارتکاب پر شریعت میں لعنت وغضب و عذاب کی وعید آئی ہے، چنانچہ حضرت ابن عباسؓ سے ایک شخص نے کہا کہ کبائر تو سات ہیں، آپ نے فرمایا، نہیں! بلکہ وہ سات سو تک ہیں، آخر میں محقق عینی نے لکھا کہ درحقیقت گناہ کا چھوٹا بڑا ہونا امر نسبی ہے، لہٰذا ہر ایسا گناہ، جس سے اوپر درجہ کا گناہ ہے وہ اس کی نسبت سے صغیرہ ہے اور اپنے ماتحت کے لحاظ سے وہی کبیرہ بھی ہے، (عمدۃ القاری ۸۷۰۔۱)

نیز علماء نے یہ بھی فیصلہ کیا ہے کہ جس کبیرہ گناہ پر بھی صحیح معنی میں توبہ وانابت حاصل ہو جائے وہ صغیرہ جیسا ہے، اور جس صغیرہ پر اصرار ومداومت ہوگی اوراس کی حقیر سمجھا جائے گا وہ کبیرہ جیسا ہو جاتا ہے پس گناہ کی مثال آگ کی چنگاری ہے، اگر بجھانے کا سامان نہ کیا جائے تو چھوٹی سے چھوٹی چنگاری بھی بڑے سے بڑے مکانات ومحلات تک کو جلا کر خاک سیاہ کر دیتی ہے اور اگر بجھانے کا سامان ہو تو بڑی سے بڑی آگ کے شعلوں کو بھی سرد کیا جاسکتا ہے گناہوں کی آگ بجھانے کا سامان اگرچہ اعمالِ صالحہ بھی ہیں، مگر اس کے لئے سب سے بڑا فائر بریگیڈ انجن توبہ وانابت الی اللہ ہے، یعنی ندم۔ اقلاع اور عزم علی الترک (جو توبہ کے اہم ارکان ہیں) اللہ تعالیٰ ہم سب کو اپنے فضل و رحمت سے صغائر و کبائر معاصی سے پناہ دے، آمین۔

بحث ونظر: حدیث الباب کے مضمون میں یہ اشکال ہے کہ حضور اکرم علیہ نے ارشاد فرمایا:۔ان دونوں کو قبر میں عذاب ہو رہا تھا، اور وہ عذاب کسی بڑی بات پر نہ تھا، پھر خود ہی فرمایا:۔مگر ہاں! ان میں سے ایک شخص اپنے پیشاب کی نجاست سے نہ بچتا تھا۔ اور دوسرا چغل خوری کرتا تھا، گویا حضور اکرم علیہ نے یہ بھی فرمایا کہ ان کو عذاب کسی بڑے گناہ پر نہ تھا، پھر خود ہی فرمایا کہ ان کے گناہ بڑے تھے، اس کی وجہ کیا ہے، اس اشکال کے کئی جوابات محقق عینی اور حافظ ابن حجر نے ذکر کئے ہیں، داؤدی اور ابن عربی کا جواب تو یہ ہے کہ جس کبیر کی نفی کی گئی ہے وہ بمعنی اکبر ہے، یعنی بڑا گناہ تو ہے مگر بہت بڑا قتلِ عمد وغیرہ کی طرح نہیں ہے، بعض نے کہا کہ مطلب یہ ہے صورت وظاہر میں یہ گناہ بڑے نہیں ہیں، مگر شریعت ان کو بڑا سمجھتی ہے، بعض نے کہا کہ ان دونوں گناہوں کے ارتکاب کرنے والوں کی نظر واعتقاد میں تو وہ گناہ معمولی تھے۔ اسی لئے ان سے بچنے کا اہتمام نہ کرتے تھے مگر خدا کے نزدیک وہ بڑے گناہ ہیں جیسے قرآن مجید میں ہے "وتحسبونه هينا وَهُوَ عندالله عظيم" (سورۂ نور) "تم اس کو ہلکی معمولی بات سمجھتے ہو حالانکہ وہ خدا کے نزدیک بہت بڑی بات ہے" یعنی ام المومنین حضرت عائشہؓ کے افک کے سلسلہ میں جب کچھ مسلمان بھی مبتلا ہو گئے، جنہوں نے اس کو ایک دوسرے سے نقل کر دیا تھا، اس پر حق تعالیٰ نے ان کو سخت تنبیہ فرمائی کہ تم نے روزمرہ کی باتوں کی طرح اس کو بھی نقل کرنا شروع کر دیا، حالانکہ تم نے بہت ہی بڑی بات کی کہ پیغمبر اعظم کی زوجہ مطہرہ اور مومنین کی روحانی والدہ پر چھوٹی تہمت کو معمولی بات سمجھ لیا، ایسی بات سن کر تو تمہیں فوراً ہی کہہ دینا چاہیے تھا کہ یہ بہتانِ عظیم ہے، ہم ایسی بات سننے اور نقل کرنے کو ہرگز تیار نہیں ہیں۔ آئندہ ایسی غلطی کا ارتکاب کبھی نہ کرنا، سچے مومن کی شان تو یہ ہے کہ وہ بے تحقیق بات سننے اور نقل کرنے سے قطعی احتراز کرے۔

غرض جس طرح حق تعالیٰ نے نقلِ افک کی بات کو ارتکاب کرنے والوں کے نزدیک ہلکا گناہ اور اپنے نزدیک گناہِ عظیم قرار دیا اسی طرح حضور اکرم علیہ نے ان دونوں مذکور گناہوں کی حیثیت بتلائی، علامہ بغوی وغیرہ نے یہ جواب دیا کہ ان گناہوں سے احتراز کرنا بڑی بات نہ تھی نہ ان سے بچنے میں کوئی تکلیف ومشقت تھی، پھر بھی ان سے احتراز نہ کیا گیا، اس جواب کو علامہ محقق ابن دقیق العید اور بہت سے علماء نے پسند کیا ہے۔

ایک جواب یہ بھی ہے کہ فی نفسہٖ تو وہ گناہ زیادہ بڑے نہ تھے مگر ان پر مداوت واصرار ہونے سے بڑے ہو گئے، جیسا کہ "کان احدهما لایستتر من بوله و کان الآخر یمشی بالنمیمة" سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ان گناہوں کو بار بار کرتے تھے واللہ اعلم

(عمدۃ القاری ۴-۸۷۴۔ اور فتح الباری ۲۲۱-۱)

تخفیفِ عذاب کی وجہ

حضور اکرم علیہ نے ایک ٹہنی لے کر دو ٹکڑے کئے اور دونوں قبروں پر رکھدئے سبب پوچھا گیا تو فرمایا، مجھے امید ہے کہ جب تک یہ

ٹہنیاں خشک نہ ہوں گی، ان دونوں شخصوں پر عذاب کی تخفیف ہوگی۔ محقق عینی رحمہ اللہ نے وجہ تخفیف علامہ خطابی رحمہ اللہ سے یہ نقل کی کہ نبی کریم علیہ السلام کے دستِ مبارک کی برکت اور آپ کی دعاءِ تخفیف کا اثر تھا، اور آپ کی ٹہنیوں کے تر رہنے تک کے لئے دعا فرمائی ہوگی، اس لئے اس وقت تک تخفیف ہوگئی، ورنہ تر ٹہنی میں خود کوئی ایسی بات نہیں ہے، جو خشک میں نہ ہو، علامہ نووی رحمہ اللہ نے لکھا کہ علماءِ امت کی رائے اس طرح ہے کہ حضور اکرم علیہ السلام نے ان دونوں کے لئے شفاعت فرمائی تھی، جو ٹہنیوں کے خشک ہونے تک کے لئے تخفیفِ عذاب کی صورت میں قبول ہوگئی۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ حضور اکرم علیہ السلام اتنے وقت تک ان کے لئے تخفیف کی دعا فرماتے رہے ہوں۔

بعض کی رائے یہ بھی ہے کہ وہ ٹہنیاں جب تک تر رہیں اور تسبیح کرتی رہیں، اس لئے عذاب کی تخفیف ہوگئی، کیونکہ خشک تسبیح نہیں کرتی۔ ان حضرات نے آیتِ قرآنی "فان من شیئی الا یسبح بحمدہ" میں زندہ اشیاء مراد لی ہیں، پھر کہا کہ ہر چیز کی حیات اس کے مناسبِ حال الگ الگ ہے۔ مثلاً لکڑی کی حیات خشک ہونے تک ہے۔ پتھر کی حیات اپنے معدن سے نہ اکھڑنے تک ہے۔ وغیرہ مگر محققین کی رائے یہ ہے کہ ہر چیز ہر حالت میں تسبیح کرتی ہے، پھر یہ کہ ان کی تسبیح حقیقی معنی میں ہے یا اس لحاظ سے ہے کہ ہر چیز اپنی صورتِ حال سے صانعِ عالم کا اقرار اور تنزیہ کر رہی ہے، اس بارے میں اہلِ تحقیق کا مسلک یہ ہے کہ وہ حقیقۃً تسبیح کرتی ہیں، اس کے بعد محقق عینی رحمہ اللہ نے یہ بھی لکھا کہ اس حدیث کی وجہ سے علماء نے قبر کے پاس تلاوتِ قرآن مجید کی مستحب قرار دیا ہے، کیونکہ جب تسبیح جرائد کی برکت سے تخفیفِ عذاب کی امید ہے تو تلاوتِ قرآن مجید سے بدرجہ اولیٰ ہوگی۔ (عمدۃ القاری ص۸۷۴۔۱)

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے ارشادات

فرمایا:۔ آیتِ مذکورہ کے تحت مفسرین نے بہت سے آثار ذکر کئے ہیں، جن سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ اشیاء کی تسبیح ایک وقت میں منقطع بھی ہو جاتی ہے، حالانکہ آیت سے عموم معلوم ہوتا ہے، کہ ہر چیز ہر وقت و ہر حال میں تسبیح کرتی ہے، مثلاً آثار میں ہے کہ کپڑا جب تک سفید رہتا ہے، تسبیح کرتا ہے، جب میلا ہو جاتا ہے تسبیح نہیں کرتا، اسی طرح پانی جب تک جاری رہتا ہے تسبیح کرتا ہے، رک گیا تو نہیں کرتا اور اسی لئے میرے نزدیک ماءِ راکد وقوعِ نجاست سے نجس بھی ہو جاتا ہے جو حنفیہ کا مسلک ہے، ایسے ہی عورت بحالتِ حیض تسبیح سے خالی ہو جاتی ہے، اور کتا گدھا یہ دونوں تو کسی حال میں بھی تسبیح نہیں کرتے (جس سے ان کے بارے میں قاطع صلوۃ ہونے کی وجہ بھی سمجھ میں آتی ہے) اسی لئے جب حضرتِ عائشہ کے سامنے حائضہ عورت کے قاطعِ صلوۃ ہونے کا ذکر ہوا تو آپ نے غصہ سے فرمایا تھا:۔ کہ تم نے تو ہمیں (عورتوں کو) کتوں اور گدھوں کے برابر کر دیا۔ (یہ بحث اپنے موقع پر کتاب الصلوۃ میں آئے گی ان شاء اللہ کہ کلب وحمار وحائضہ عورت قاطعِ صلوٰۃ ہونے کا کیا مطلب ہے)

یہی صورت پتھر کی ہے کہ جب تک اپنی جگہ پر رہا، تسبیح کرتا رہا، وہاں سے اکھاڑ دیا گیا تو خالی ہو گیا، اور درخت میں جب تک تری رہی تسبیح کرتا رہا، خشک ہوا تو ختم ہوگئی، لیکن میرے نزدیک تحقیقی بات یہ ہے کہ تسبیح تو ہر چیز ہر حالت میں کرتی ہے جیسا کہ نصِ قرآنی سے ثابت ہے البتہ تسبیح کی نوعیت بدل جاتی ہے، کیونکہ کپڑے کا میلا ہونا، پانی کا ٹھہرنا، پتھر کا اپنی جگہ سے اکھڑنا، اور درخت کا خشک ہونا، یہ سب ان چیزوں کے لئے بمنزلہ موت ہیں، اور اسی طرح انسان بھی اپنی زندگی تک تسبیح کرتا ہے، جب مر گیا، مٹی ہو گیا، اور اس کے اجزاءِ بدن عناصرِ اصلیہ کی طرف لوٹ گئے، تو پھر یہ دنیوی زندگی والی تسبیح ختم ہوگئی، اور عناصر کی تسبیح باقی رہے گی، اور اسی طرح ہر چیز کی عناصری تسبیح باقی رہتی ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ تمام اشیاء کی تسبیح بالکلیہ ختم نہیں ہو جاتی، بلکہ اس کی نوعیت بدل جاتی ہے، چنانچہ قرآن مجید نے ہر نوع کی تسبیح الگ الگ ہونے کی طرف "کل قد علم صلوتہ وتسبیحہ" سے اشارہ کیا ہے، شیخ اکبر رحمہ اللہ نے فصوص میں لکھا کہ "کافر کا بنیہ اور ڈھانچہ تسبیح نہیں کرتا، لیکن اس کے اجزاء تسبیح کرتے ہیں" اس سے بھی وہی مراد ہے جو میں نے اوپر بیان کی کہ یہ ظاہری جسم اور ہیئت وحدانیہ

تسبیح نہیں کرتی، بلکہ اس کے اجزاء وعناصر اپنی خاص نوعیت کی تسبیح کرتے ہیں۔اسی طرح جب تک درخت سرسبز رہتا ہے، تو وہ نباتات کی تسبیح کرتا ہے اور جب خشک ہوجاتا ہے تو جمادات والی تسبیح کرتا ہے۔

عذاب قبر کے دوسبب

حدیث الباب میں عذاب قبر کے دوسبب بیان ہوئے، ایک پیشاب سے نہ بچنا، جس کی صورت یہ بھی ہے کہ پیشاب کے لئے اس طرح بیٹھا یا کھڑے ہوکر کیا کہ چھینٹیں بدن یا کپڑوں پر پڑیں، یا پیشاب کے بعد استنجاء اچھی طرح نہ کیا اور اس کے قطرے کپڑوں یا بدن کو لگے، ہر صورت میں اگر نماز سے پہلے بدن اور کپڑوں کو پاک کرلیا، تو گونا پاک کپڑے پہننا یا بدن کا نجس رکھنا بھی مومن کیلئے پسندیدہ نہیں، تاہم نماز کی صحت کے لئے تو پاکی شرطِ اعظم ہے، اسی لئے فقہاء نے لکھا ہے کہ نماز سے پہلے بدن اور کپڑوں کی طہارت کا پورا اطمینان کرلینا ضروری ہے، چونکہ اس زمانے میں پیشاب کے بعد ڈھیلوں کے استعمال کا رواج بہت کم ہوگیا ہے، اور صرف پانی سے استنجاء اگرچہ درست ہے، مگر بعد کو قطرہ آجانے کا احتمال اکثر رہ جاتا ہے، اس سے اگر صرف کپڑا ملوث ہوا تو وہ بمقدارِ عفو ہے، لیکن اگر قطرہ وضو کے بعد خارج ہوگیا تو وضو بھی گیا اور نماز بھی درست نہ ہوگی، اس وجہ سے راقم الحروف کی رائے ہے کہ جولوگ ڈھیلے کا استعمال نہ کریں، وہ کم ازکم اس امر کا التزام ضرور کریں کہ نماز سے کچھ دیر پہلے ضرورتِ پیشاب وغیرہ سے فارغ ہوجایا کریں تاکہ وضو ونماز تک قطرے کا احتمال باقی نہ رہے، یہ صرف وضوء اور نماز کی صحت کے لئے عرض کیا گیا، ورنہ بہتر یہ ہے کہ نماز کے وقت کپڑے پر پیشاب ودیگر نجس اشیاء کا ذرا سا بھی اثر نہ ہو، اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ مٹی کے ڈھیلے سے استنجے کا اہتمام اس لئے زیادہ انسب واحوط ہے خصوصاً اس زمانہ میں کہ مثانہ کی کمزوری عام ہوگئی ہے، اللہ تعالیٰ توفیق عمل عطاء فرمائیں، مذکورہ بالا تشریح سے یہ بات بھی سمجھ میں آگئی کہ پیشاب سے نہ بچنے پر قبر کا عذاب کیوں ہوگا، کہ نماز (جو دین اسلام کا بڑا استون ہے وہی) درجہ صحت وقبول حاصل نہ کرسکی۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا:۔ میرے نزدیک عذابِ قبر ساری نجاستوں سے نہ بچنے پر ہوگا، اس میں صرف بول کی کوئی خصوصیت نہیں ہے، اور اس کا ذکر اس لئے ہوا ہے کہ اس زمانہ میں لوگ اسی کے بارے میں زیادہ لاپروائی کرتے تھے اور دوسری نجاستوں سے بچنے میں اس قدر لاپروانہ تھے، پھر نجاستوں سے نہ بچنے پر عذاب کا سبب یہ معلوم ہوتا ہے کہ قیامت کے روز سب سے پہلا سوال ومؤاخذہ بندہ سے نماز کا ہوگا، اور قبر وبرزخ کا مقام چونکہ آخرت کی پہلی منزل ہے اور وضو نماز کا مقدمہ ہے۔اس لئے مناسب ہوا کہ پہلی منزل میں طہارت پر مواخذہ ہو۔

نیز یہ کہ قبر وبرزخ میں واسطہ فرشتوں سے رہے گا، جو نجاستوں سے طبعاً وفطرۃً متنفر ہوتے ہیں، لہٰذا وہ اسی لحاظ سے عدم طہارت پر مؤاخذہ عذاب کے لئے مامور ہوں گے، اور جس طرح پیشاب وغیرہ میں ظاہری وحسی نجاست ہے، اسی طرح نمیمہ میں باطنی ومعنوی نجاست ہے کہ وہ مردہ بھائی کے گوشت کی طرح نجس وحرام قرار دی گئی ہے لہٰذا ان دونوں پر عذابِ قبر مقرر کیا گیا۔

حدیثی فائدہ: حافظ رحمہ اللہ نے لکھا کہ ابن حبان نے حدیثِ ابی ہریرہ کی بالفاظِ ذیل تصحیح کی ہے:

وکان الآخر یؤذی الناس بلسانہ ویمشی بینھم بالنمیمۃ (دوسرا شخص لوگوں کو اپنی زبان سے ایذا پہنچاتا تھا، اور ان کے درمیان چغلخوریاں کرتا تھا)

لطیفہ: حافظ نے مذکور عنوان کے تحت لکھا: بعض حضرات نے حدیث الباب کی مذکورہ دونوں خصلتوں کے درمیان مناسبتِ جمع لکھی ہے کہ برزخ مقدمہ آخرت ہے اور قیامت کے دن سب سے پہلے حقوق اللہ میں سے نماز کا فیصلہ کیا جائے گا اور حقوق العباد میں سے قتل وخون کے فیصلے سب سے پہلے ہوں گے، ظاہر ہے کہ مفتاح الصلوۃ حدث وخبث سے طہارت ہے، اور قتل وخون کے معاملات کا بڑا سرچشمہ غیبت اور ایک کی بات دوسرے تک

بطور فساد و فتنہ انگیزی کے پہنچانا ہے۔اسی سے لوگوں کے جذبات مشتعل ہو کر قتل وخوں ریزی تک نوبت پہنچ جاتی ہے۔(فتح الباری ۱۰-۳۶۲)
نمیمہ کیا ہے؟: محقق عینی نے امام نووی کے حوالہ سے لکھا کہ "نمیمہ" لوگوں کی باتیں دوسروں تک ضرر رسانی کے ارادہ سے پہنچانا ہے اور وہ بدترین برائیوں میں سے ہے۔ (عمدة ۱-۸۷۲)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے کتاب الادب "باب ما یکرہ من النمیمۃ" میں لکھا "حدیث الباب "لا یدخل الجنۃ قتات" میں قتات بمعنی نمام ہے، چنانچہ حدیثِ مسلم میں بجائے قتات کے نمام ہی مروی بھی ہے۔

بعض کی رائے ہے کہ ان دونوں میں فرق ہے، نمام تو وہ ہے جو براہِ راست واقعہ پر مطلع ہے، اور پھر اس کو دوسروں تک پہنچائے قتات وہ ہے جو دوسروں سے بالواسطہ سن کر نقل کرے، امام غزالی رحمہ اللہ نے لکھا:۔ اصل میں تو نمیمہ کسی کی بات اس شخص کو پہنچانا ہے، جس کے بارے میں وہ بات کہی گئی ہے لیکن اسی پر انحصار نہیں ہے، بلکہ اب ضابطہ یہ ہے کہ کسی بات کا افشاء کر دینا جس کا افشاء ناپسند ہو، خواہ جس سے نقل کی گئی، وہ ناپسند کرے، یا وہ جس کو پہنچائی گئی، اور خواہ وہ بات قول ہو یا فعل، اور خواہ وہ بات عیب بھی ہو یا نہ ہو، حتی کہ اگر ایک شخص کو دیکھا وہ اپنا مال پوشیدہ رکھ رہا ہے اور اس کی بات کھول دی تو یہ بھی نمیمہ ہے۔

غیبت و نمیمہ کا فرق

حافظ رحمہ اللہ نے لکھا:۔ اس بارے میں اختلاف ہے کہ ان دونوں میں فرق ہے یا نہیں؟ راجح یہ ہے ان میں تغایر ہے اور ان دونوں میں عموم وخصوص وجہی کی صورت ہے، کیونکہ نمیمہ تو بطور فساد کے ایک شخص کا حال نقل کر کے بغیر اس کی مرضی (اس کے علم میں ہو یا نہ ہو) دوسرے شخص کو پہنچانا ہے غیبت میں ارادہ فساد کی شرط نہیں ہے، البتہ اس میں یہ ضروری ہے کہ وہ اس شخص کی غیر موجودگی میں ہو، جس کے بارے میں وہ بات کہی گئی ہے، باقی امور میں اشتراک ہے۔ (فتح الباری ۱۰-۳۶۳)

عذابِ قبر کی تحقیق اور بیانِ مذاہب

محقق عینی رحمہ اللہ نے عنوانِ "استنباطِ احکام" کے تحت متعدد گراں قدر افادات لکھے، ان میں سے بعض یہ ہیں:۔(۱) عذابِ قبر حق ہے، جس پر ایمان ضروری اور تسلیم واجب ہے، یہی مسلک اہلِ سنت والجماعت کا ہے، معتزلہ کو اس کے خلاف کہا جاتا ہے، لیکن رئیس المعتزلہ قاضی عبدالجبار نے اپنی تالیف کتاب الطبقات میں ذکر کیا ہے کہ "لوگ کہتے ہیں تمہارے مذہب میں عذابِ قبر کا انکار ہے، حالانکہ اس پر اجماعِ امت ہے، ہمارا جواب یہ ہے کہ اس سے انکار پہلے صرف ضرار بن عمرو نے کیا تھا، اور چونکہ وہ اصحابِ واصل میں سے تھے، اس لئے لوگوں نے یہ سمجھ لیا کہ اس مسئلہ سے معتزلہ منکر ہیں، حالانکہ ایسا نہیں ہے، اور معتزلہ میں دو خیال کے لوگ ہیں، بعض کہتے ہیں کہ احادیث و اخبار کے مطابق ایسا ہو سکے گا، دوسرے کہتے ہیں کہ ایسا قطعی و یقینی ہے، اور ہمارے اکثر شیوخ اس کا یقین رکھتے ہیں، البتہ وہ ان جاہلوں کی بات کا انکار کرتے ہیں جو کہتے ہیں کہ قبروں میں عذاب بحالت[1] موت ہوگا اور دلیل عقل بھی اس کا انکار کرتی ہے ایسا ہی ابوعبداللہ المرزبانی نے بھی اپنی تالیف "کتاب المطبقات" میں لکھا ہے۔

علامہ قرطبی کا ارشاد

آپ نے فرمایا:۔ ملاحدہ وفلاسفہ نے عذابِ قبر کا انکار کیا ہے، حالانکہ اس پر ایمان واجب ولازم ہے جس طرح کہ مخبر صادق رسول

---

[1] غالباً اس کا اشارہ ایک جماعتِ کرامیہ کی طرف ہے، جن کے نزدیک عذابِ قبر جائز ہے، اور وہ عذاب مردوں پر ایسی حالت میں ہوگا کہ روح جسم میں نہ آئے گی، تاہم مردوں کو عذاب والم کا احساس ہو سکے گا۔

اکرم نے خبر دی ہے، یعنی حق تعالےٰ بندہ کو (قبر و برزخ میں) زندہ کریں گے، اور اس کو حیات و عقل واپس دیں گے، یہی احادیث و اخبار سے ثابت ہے، اور یہی مسلک اہلِ سنت والجماعت کا ہے، یہ بھی ثابت ہے کہ برزخ میں چھوٹے بچوں کو عقل کامل عطا کر دی جائے گی تا کہ وہ اپنے مرتبہ و سعادت کو پہچان سکیں، یہ بھی وارد ہے کہ قبر چھوٹے بچے کو بھی دبائے گی، جیسے بڑے کو بھینچتی اور دباتی ہے۔ بلخی، جبائی وغیرہ بھی عذابِ قبر کے قائل ہیں، مگر وہ اس کو صرف کافروں اور فاسقوں کے لئے مانتے ہیں، مومنین کے واسطے نہیں، اور بعض معتزلہ کا خیال ہے کہ مردوں کو قبور میں عذاب تو ہوگا، مگر اس کا احساس ان کو نہ ہوگا، جب قبروں سے اٹھیں گے تو ان تکالیف کو محسوس کریں گے، جس طرح نشہ والے یا بے ہوش کو مارا جائے تو اس وقت اس کو تکلیف نہیں ہوتی اور ہوش آنے پر درد والم کو محسوس کرتا ہے، دوسرے بعض معتزلہ، ضرار بن عمرو، بشر مریسی، یحیی بن کامل وغیرہ نے عذابِ قبر کا بالکل انکار کر دیا ہے، علامہ قرطبی نے اس کے بعد لکھا کہ یہ سب اقوال و آراء باطل محض ہیں، احادیث صحیحہ ثابتہ کے خلاف ہیں، ان کے علاوہ خوارج اور بعض مرجبہ بھی منکر ہیں، پھر اہلِ سنت والجماعت کے نزدیک جسم کے کل یا بعض حصہ کو عذاب روح کے ساتھ ہوگا، لہذا محمد بن جریر وغیرہ کی رائے بھی غلط ہے کہ عذاب کے وقت روح کا جسم لوٹنا ضروری نہیں ہے۔

(۲) حدیث الباب سے ابوال کی نجاست مطلقاً ثابت ہوتی ہے، کم ہو یا زیادہ، اور عام فقہاء بھی اسی طرف گئے ہیں، مگر امام اعظم اور صاحبین قدرِ درہم کبیر کو عفو قرار دیتے ہیں، کیونکہ مخرجین کی طہارت میں شریعت نے ڈھیلوں سے استنجاء کافی قرار دیا ہے، جبکہ ان سے پوری صفائی حاصل نہیں ہو سکتی کچھ نہ کچھ تلوث رہے گا، اس سے معلوم ہوا کہ شریعت نے اتنی مقدار کو دفعِ مشقت کے لئے معاف کر دیا اسی پر قیاس کر کے ائمہ حنفیہ نے بقدر درہم کبیر ہر نجاست غلیظہ کو معافی کے درجہ میں کر دیا ہے۔ اور اس مقدار کا دھونا بجائے فرض و واجب کے مستحب کہا ہے، حضرت سفیان ثوری نے کہا کہ زمانہ سلف میں لوگ قلیل مقدارِ بول میں رخصت و سہولت دیتے تھے، اصحابِ امام مالک رحمہ اللہ بھی مقدارِ یسیر کو معاف قرار دیتے ہیں، مگر اس کی تعیین میں مختلف ہیں اور ان کے یہاں بھی ایک قول قدرِ درہم کبیر کا ہے۔ (عمدۃ القاری ۸۷۵۔۱)

مسند احمد میں رئیس المحدثین حضرت عبداللہ بن مبارک کی روایت مسعر کے واسطے سے حضرت حماد بن سلمہ سے مذکور ہے کہ فرمایا:۔

"**البول عند نا بمنزلة الدم مالم يكن قدر الدرهم، فلاباس به.** (الفتح الربانی ۱۔۲۳۱)

(پیشاب ہمارے نزدیک خون کی طرح ہے، جب تک وہ بہ قدرِ درہم نہ ہو، اس کا کچھ حرج نہیں) اسی صفحہ پر محشی نے لکھا کہ بول کی نجاست بمنزلہ دم ہونا اور بقدرِ درہم معاف ہونا شیخ حماد بن سلمہ کا مذہب ہے اور یہی مذہب امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا بھی ہے۔

نجاست کی اقسام

اوپر جو بقدرِ درہم یا کفِ دست نجاست کو مانعِ صلوٰۃ نہیں کیا گیا، اس کا تعلق اس نجاست ہے جو بدن کپڑے یا جائے نماز پر ہو، اور اس کے قلیل کو عفو کا درجہ دیا گیا ہے، کہ باوجود اس کے بھی نماز کی صحت استحساناً ہو جائے گی، باقی جو نجاست پانی میں گر جائے، وہ بہر صورت اس کو نجس کر دیتی ہے، خواہ کتنی ہی کم بھی ہو۔ اور حنفیہ کے یہاں جو بکری، اونٹ کی ایک دو مینگنی کنویں میں گرنے سے پانی نجس نہیں ہوتا وہ اول تو بعض مشائخ حنفیہ کے نزدیک صحراء و میدانوں کے کنویں کے ساتھ خاص ہے کیونکہ وہ محفوظ نہیں ہوتے، اور ان کے پاس بکری اونٹ بیٹھتے ہیں، ہوا سے اڑ کر ایک دو مینگنی کنویں میں گر جائیں تو ان کو عفو کا درجہ دے دیا گیا، ورنہ ہر وقت ان کنوں کو پاک کرنا دشوار تھا، دوسرے اس لئے بھی کہ مینگنی سخت ہوتی ہے، پھر بھی زیادہ مقدار کو نظر انداز نہیں کیا گیا۔

پھر نجاست کو دو قسم بہ لحاظ خفت و غلظ کے بھی ہیں، اور ہر ایک کا قلیل معاف ہے نجاستِ غلیظ کی کثرت یہ ٹھہری کہ وہ مقدار درہم سے زیادہ ہو، اور یہ تقدیر و تحدید موضعِ استنجاء سے ہوئی، جس کی طرف ہم اشارہ کر چکے ہیں اور حضرت ابراہیم نخعی نے فرمایا:۔ تقدیر درہم بطورِ کنایہ

ہے موضع خروجِ حدث سے چونکہ مقاعد کا ذکر مجلسی آداب کے خلاف تھا، اس لئے تحسین عنوان کے لئے "درہم سے کنایہ کیا گیا۔
حنفیہ کے یہاں اگر چہ ظاہر روایت میں صراحت تحدید مذکور کی نہیں ہے، لیکن امام محمد رحمہ اللہ نے کتاب النوادر میں لکھا: "درہم کبیر مثلِ عرضِ کف ہے" اور کتاب الصلوٰۃ میں لکھا:۔ درہم کبیر بقدرِ مثقال ہے، جس کا وزن بیس قیراط ہے۔ پھر علامہ محقق فقیہ ہندوانی نے روایتِ مساحت کو نجاست سائلہ (بول وغیرہ) پر محمول کیا۔ اور روایتِ وزن کو نجاستِ جامدہ پر۔ اور یہی مختارِ حنفی ہو گیا۔
نجاستِ خفیفہ کو ظاہر روایت میں کثرتِ فاحشہ کہا گیا ہے، اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے امام اعظمؒ سے کثیر فاحش کے بارے میں سوال کیا تو انہوں نے اس کی تحدید کرنا پسند نہ کیا اور فرمایا:۔ کثیر فاحش وہ ہے جس کو لوگ کثیر و فاحش سمجھیں۔ البتہ حاکم شہید نے اپنی مختصر میں امام اعظمؒ اور امام محمد رحمہ اللہ سے ربع یعنی چوتھائی کپڑے کی تقدیر و تعیین نقل کی ہے، کیونکہ بہت سے شرعی احکام میں ربع کو کل کا حکم دیا گیا ہے۔
تنبیہ: مشائخ حنفیہ نے تصریح کی ہے کہ قدر درہم کے عفو کا معنی صرف جوازِ صلوٰۃ ہے، اگر چہ اس صورت میں نماز پڑھے گا تو کراہت تحریمی ہوگی، اور اس سے زیادہ کی صورت میں تو جائز ہی نہ ہوگی، البتہ قدرِ درہم سے بھی کم ہو تو نماز میں کراہت تنزیہی ہوگی، چنانچہ اسی بناء پر یہ مسئلہ بھی لکھا ہے کہ اگر قلیل نجاست کا علم حالتِ نماز کے اندر ہوا تو بقدرِ درہم نجاست کی صورت میں نماز توڑ کر اس نجاست کو دھونا اور پھر سے نماز پڑھنا واجب ہے، اگر چہ جماعت کے فوت ہونے کا بھی اندیشہ ہو، کیونکہ جماعت سنت ہے، اور نجاست کا دھونا واجب و مقدم ہے اور درہم سے کم نجاست میں افضل یہ ہے کہ نماز توڑ کر نجاست دھوئے اور پھر سے نماز پڑھے، اگر جماعت کے فوت ہونے کا ڈر نہ ہو، ورنہ بدستور نماز پڑھتا رہے، کیونکہ جماعت سنت ہے، جو مذکور مستحب و افضل سے زیادہ قوی ہے۔ اسی طرح دونوں مذکورہ صورتوں میں اگر وقتِ اداء فوت ہونے کا اندیشہ ہو، تب بھی نماز نہ توڑے، اس لئے کہ نماز کو وقت مقرر سے ٹالنا حرام ہے، اور کسی طرح بھی موزوں نہیں ہے کہ کراہت سے بچ کر حرام کا ارتکاب کیا جائے۔ (قوانین التشریع علی طریقۃ ابی حنیفۃ واصحابہ ۱۷۹۔۱)

حافظ ابن حزم کے اعتراضات

بحثِ مذکور کو ہم نے اس لئے تفصیل و دلائل کے ساتھ لکھا ہے کہ حافظ ابنِ حزم نے باوجود اس کے کہ ابوال و ازبال کے مسئلہ میں وہ امام اعظمؒ و ابو یوسف رحمہ اللہ کے ہم مسلک ہیں، یعنی دونوں کو نجس قرار دیتے ہیں، خواہ وہ ماکول اللحم جانوروں کے ہوں یا غیر ماکول اللحم کے۔ مگر پھر بھی انہوں نے حسبِ عادت چند شقیں اختلاف کی نکال کر نہایت سخت اور غیر موزوں الفاظ میں امام اعظمؒ پر نقد کیا ہے اور لکھا کہ امام صاحب نے جو نجاست کی تقسیم غلیظہ و خفیفہ کی اختیار کی ہے، اور قدرِ درہم کی تحدید کی ہے، اس کا کوئی تعلق سنت سے نہیں ہے، نہ سنتِ صحیحہ سے نہ سقیمہ سے، اور یہ بات نہ قرآن سے ثابت ہے نہ قیاس سے، نہ دلیلِ اجماع سے اس پر استدلال ہو سکتا ہے، نہ کسی کے قول سے نہ رائے سدید سے، بلکہ ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ سے پہلے اس تقسیم و ترتیب کا کوئی بھی قائل نہیں ہوا لہٰذا اس قول کو یقینی طور سے نظر انداز کر دینا چاہیے (محلی ۱۲۹۔۱)
اوپر ہم ذکر کر چکے ہیں کہ امام صاحب سے پہلے جلیل القدر تابعی اور شیخ المحدثین حضرت حماد بن سلمہؒ، نیز صیر فی الحدیث شیخ اصحاب الصحاح حضرت ابراہیم نخعیؒ ایسے اکابر امت نے بھی قدر درہم کی تحدید کی ہے اور امام صاحب کا تو یہ بڑا کمال ہے کہ انہوں نے تحدید و تعیین سے بچنے کی بھی سعی فرمائی ہے کیونکہ احادیث و اخبار سے اس تحدید کی صراحت نہ تھی، لیکن جو تحدید اصولِ شریعت کی روشنی میں امام صاحب، آپ کے اصحاب اور دوسرے محدثین نے سمجھی، اس کے قرآن و سنت وغیرہ سے بے تعلق ہونے کا دعویٰ کیسے صحیح ہو سکتا ہے، ہاں حافظ ابنِ حزم کی تلوار جیسی تیز زبان جس صحیح بات کو بھی چاہے کاٹ چھانٹ کر رکھ دے، یہ اور بات ہے۔

ظاہریت کے کرشمے

حقیقت یہ ہے کہ حافظ ابن حزم بہت بڑے جلیل القدر محدث ہیں اور اسی لئے ان کی کتاب "المحلی" نہایت بیش قیمت قابلِ قدر وعظمت حدیثی ذخیرہ ہے، مگر جہاں وہ اپنی ظاہریت پر آجاتے ہیں اور حدیث کے مفہوم کو فقہ وعقل کی روشنی سے ہٹا کر اپنے خاص ذہن و فکر کے ذریعہ سمجھتے ہیں، وہاں وہ پہاڑ جیسی غلطیاں کرتے ہیں، یہی نجاست کی تقسیم وترتیبِ مراتب پر جو وہ اتنے بوکھلا گئے ہیں، اور دراز لسانی پر اتر آئے ہیں، اس کی اصل وجہ اس دقتِ نظر کی بڑی کمی ہے جس سے ائمہ مجتہدین خصوصاً امام الائمہ ابوحنیفہؒ ممتاز وسرفراز ہوئے ہیں، ناظرین انوارالباری کو یاد ہوگا کہ حدیث **"لا یبولن احد کم فی الماء الدائم ثم یتو ضامنه اور حدیث "لایبولن احد کم فی الماء الدائم الذی لایجری ثم یغتسل منه.** (بخاری، مسلم، ابوداؤد، ترمذی، نسائی وابن ماجہ)

حافظ ابن حزم یہ سمجھے ہیں کہ ممانعت صرف پیشاب کی ہے، اگر اس میں براز کردے تو کوئی حرج نہیں، اور ممانعت پیشاب کر کے اس پانی سے وضو وغسل کرنے کی صرف پیشاب کرنے والے کو ہے، اگر دوسرا اسی پانی سے وضو تر مذی غسل کرلے تو کوئی حرج نہیں اور پیشاب کر نے والے کو بھی ممانعت جب ہے کہ اسی پیشاب میں پیشاب کرے، اگر باہر کرے اور وہی پیشاب اسی پانی میں بہ کر چلا جائے، تب خود اس پیشاب کرنے والے کے لئے بھی اس پانی سے وضو وغسل کی ممانعت نہیں ہے۔ پھر جب حافظ ابن حزم کی اس نہایت کم سمجھی کی بات پر اعتراضات ہوئے، اور لوگوں نے ان ہی کے طرز پر سوال کیا کہ اس قسم کا فرق آپ سے پہلے بھی کسی نے بول وبراز کے اندر کیا ہے؟ تو ارشاد ہوا کہ ہاں! اس فرق کو تو خود رسول اکرم ﷺ نے ہی بتلایا ہے، کیونکہ آپ نے پیشاب کرنے والے کا تو حکم بتلایا اور براز کرنے والے کا نہیں بتلایا، اس سے سکوت فرمایا، اگر براز کا حکم بھی بول ہی کی طرح تھا تو حضور ﷺ کو اس کے بیان سے کون سی چیز مانع تھی؟۔ (ملاحظہ ہو محلی ۱۵۹۔۱)

کوئی حافظ ابن حزم یا ان کی جا وبے جا تقلید وحمایت کرنے والے سے پوچھتا کہ قرآن مجید میں تو والدین کو اف تف کہنے یا جھڑ کنے سے ممانعت وارد ہوئی ہے، اس لئے اگر کوئی بیٹا اپنے والدین کو مارے پیٹے یا قتل کردے، تو اس کے جواز میں بھی کوئی تردد نہ ہونا چاہیے، کیونکہ اگر اس کی بھی ممانعت ہوتی تو حق تعالیٰ کو اس کے بیان فرمانے سے کون سی چیز مانع تھی؟۔

غرض بات تو نہایت سیدھی وصاف تھی کہ جب بول کا حکم بتلا دیا گیا تو جو نجاستیں اور غلاظتیں بول سے بھی زیادہ بڑھ چڑھ کر ہیں، ان کا حکم کو خود ہی علم وعقل اور فقہ فی الدین کی روشنی سے حاصل ہو گیا، مگر جو لوگ رجال واشیاء کے فرقِ مراتب کو نہ سمجھ سکیں اور ان کی تقسیم وترتیب کو خلافِ عقل ونقل کہیں، ان سے بجز کج بحثی کے اور کسی چیز کی توقع کی جائے!

مسئلہ زیر بحث میں محلی کی حدیثی بحث

اس جزو کو چھوڑ کر جس کا ذکر ہم نے اوپر کیا، حافظ ابن حزم نے ابوال وازبالِ ماکول اللحم کی طہارت وعدم طہارت پر جتنی حدیثی نقطہ نظر سے بحث کی ہے، وہ نہایت اہم اور قابل قدر ہے، ایک جگہ بہت سی احادیث پر کلام کرنے کے بعد لکھا:۔ ان سے ثابت ہوا کہ رسول اکرم ﷺ نے لوگوں کو ہر قسم کے بول سے اجتناب کا قطعی وحتمی حکم فرمایا ہے، اور اس پر تساہل برتنے پر عذاب کی وعید سنائی ہے، اور یہ ایسا عمومی کلمہ ہے، جس میں کسی خاص بول کی تخصیص کردینا جائز نہیں ہوسکتا، جو شخص تخصیص کرے گا وہ خدا اور رسولِ خدا پر ایسی بات کا دعویدار ہوگا جس کا اس کو صحیح علم حاصل نہیں، اور یہ دعویٰ بطریق باطل ہوگا نہ کسی نصِ ثابت جلی سے (اور اس کے خلاف) ہم نے دیکھا کہ حضور ﷺ نے سارے ہی بول وبراز کی دونوں قسموں کو "اخبثین" سے تعبیر فرمایا ہے، اور خبیث چیزیں حرام ہوتی ہیں، قال تعالیٰ:۔ **"یحل لهم الطیبات**

و یحرم علیهم الخبائث'' نتیجہ یہ نکلا کہ ہر خبیث واخبث حرام ہے۔

بحث وتحقیق

پھر حافظ ابنِ حزم نے لکھا:۔ اگر کہا جائے کہ حضور علیہ السلام نے تو صرف آدمیوں کے بول و براز سے تعرض کیا ہے کہ وہ اس سے اجتناب کریں، تو ہم کہیں گے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خطاب ضرور لوگوں کو کیا ہے، لیکن اجتناب کا حکم تو جنسِ بول[1] سے کیا ہے، جس کے تحت بول کے تمام افراد آگئے، اگر کہو گے کہ صرف آدمیوں کے بول و براز مراد ہیں تو دوسرا یہ بھی کہہ سکتا ہے کہ ہر آدمی کو صرف اپنے بول و براز سے اجتناب کا حکم دیا گیا ہے دوسروں کے بول و براز سے بھی تعرض نہیں ہے لہٰذا صحیح بات یہی ہے کہ بول و براز سے مراد جن عام لی جائے۔

اس کے بعد علامہ موصوف نے من البول اور من بولہ کی روایتوں پر محققانہ کلام کیا ہے، اور اس سلسلہ میں جن اصحابِ حدیث نے من بولہ کی روایت سے فائدہ اٹھانا چاہا ہے، ان کی غلطی واضح کی ہے، ان کو کھلی غلطی پر بتایا اور ان کے مقلدین کو ان سے بھی بدتر حال میں بتلایا، اور یہ بھی ثابت کیا کہ من بولہ کی روایت اوپر سے روایت کرنے والوں کے خلاف ہے، جنھوں نے من البول کی روایت کی ہے، اور اگرچہ صحت کا درجہ دونوں روایت کو حاصل ہے مگر من البول کی روایت میں زیادتی ہے (یعنی معنوی لحاظ سے کہ اس سے مراد ہر بول ہے) اور عدل کی زیادتی قبول کرنا واجب ہے لہٰذا من بولہ کی روایت کو آڑ اور بہانہ بنا کر جن لوگوں نے عام کو خاص بنانے کی سعی کی تھی، وہ بے سود ہوئی، اور یہی بات حق وصواب ٹھہری کہ ہر بول و براز سے اجتناب واجب وضروری ہے واضح ہو کہ اس موقع پر جیسی حدیثی بحث ابن حزم نے کی ہے، حافظ ابن حجر یا عینی نے بھی نہیں کی، حالانکہ ان دونوں کو مسلکِ شافعی وحنفی کی تائید میں زیادہ توجہ کرنی تھی۔

ائمۂ اعلام کے نزدیک سارے ابوال نجس ہیں

اس کے بعد حافظ ابنِ حزم نے لکھا کہ سلف اور ائمۂ اعلام میں سے جن حضرات نے سارے ابوال کی نجاست کا فیصلہ کیا ہے، ان میں سے چند حضرات کے ارشادات بھی نقل کئے جاتے ہیں:۔

(۱) ابومجلز بیان کرتے ہیں کہ میں نے حضرت ابن عمرؓ سے اپنی اونٹنی کے پیشاب کے بارے میں سوال کیا تو فرمایا:۔ جہاں وہ لگ جائے اس کو دھو دیا کرو (۲) امام احمد بن حنبل نے بواسطہ معتمر وغیرہ حضرت جابر بن زید نقل کیا کہ پیشاب سب کے سب نجس ہیں (۳) حماد بن سلمہ رحمہ اللہ بواسطہ، یونس بن عبید حضرت حسن سے راوی ہیں کہ سارے پیشاب دھوئے جائیں (۴) قتادہ حضرت سعید بن المسیب سے روایت کرتے ہیں کہ تمام پیشابوں کی طہارت کیلئے رش رش سے ہوگا اور صب صب سے، یعنی معمولی چھینٹیں آجائیں تو معمولی طور سے دھویا جائے۔ اور زیادہ مقدار میں چھینٹیں آجائیں تو زیادہ پانی سے دھویا جائے۔ (۵) معمر نے امام زہری سے نقل کیا کہ چرواہے کو جو اونٹوں کے پیشاب لگ جائیں ان کو دھویا جائے (۶) سفیان بن عیینہ نے ابوموسیٰ اسرائیل سے نقل کیا کہ میں محمد بن سیرین کے ساتھ تھا، ان پر چمگادڑ کا پیشاب گرا تو اس کو دھویا اور فرمایا:۔ میں پہلے دھونے کی ضرورت نہ سمجھتا تھا، تا آنکہ مجھ کو یہ بات سات اصحابِ رسول سے پہنچی۔ (۷) امام وکیع حضرت شعبہ سے راوی ہیں کہ میں نے حضرت حماد بن ابی سلیمان سے بکری کے پیشاب کے متعلق سوال کیا تو فرمایا:۔ اس کو دھویا کرو۔ (۸) ان ہی حماد سے اونٹ کے پیشاب کے بارے میں ایسا ہی قول مروی ہے۔

---

[1] یہاں حافظ ابنِ حزم نے جس معقولیت سے مطلق بول مراد لیا ہے۔ حدیث لایبلون احد کم میں اس سے چوک گئے تھے، اور یہاں جس طرح بول کے ساتھ براز کو بھی لیا ہے وہاں اس کو بھی نظر انداز کر دیا تھا، درحقیقت ایسے ہی مسائل میں مجتہد وغیر مجتہد کا فرق وامتیاز واضح ہوتا ہے، مجتہد سیدھی درمیانی پکی سڑک اور شاہراہ پر چلتے ہیں اور دوسرے حضرات کبھی کبھی اِدھر اُدھر کے کچے راستوں پر بھی چل پڑتے ہیں۔ (در نیابد عقلِ پختہ ہیچ خام)۔

حافظ ابنِ حزم کا ظاہریہ سے اختلاف

حافظ ابنِ حزم رحمہ اللہ نے داؤد ظاہری کا مذہب نقل کیا کہ سواء انسان کے بول و براز کے کہ وہ دونوں تو ضرور نجس ہیں، باقی سارے حیوانات کے پیشاب اور گوبر، لید وغیرہ پاک ہیں۔ اور لکھا کہ ہمارے اصحابِ ظاہریہ کی دلیل یہ ہے کہ اصل اشیاء میں طہارت و پاکی ہے جب تک کہ کوئی نصِ تحریم نہ ہو، اور وہ اس کے مدعی ہیں کہ بجز بول و برازِ انسان کے دوسرے حیوانات کے ابوال و ازبال کی نجاست پر کوئی نص یا اجماع وغیرہ موجود نہیں ہے، حالانکہ نصِ تحریم موجود ہے کیونکہ بول سے نہ بچنے پر حدیثِ عذاب قبر وارد ہے اور من البول میں بول اسم عام ہے جو بطورِ جنس سب افرادِ بول کو شامل ہے اور روایت من بولہ کے ذریعہ تخصیص غیر صحیح ہے، دوسرے حدیث ولا وھو یدافعہ الاخبثان سے بول و بخو کا اخبث ہونا ثابت ہے، اور خبیث و اخبث کی تحریم میں کس کو شبہ ہوسکتا ہے اس کے بعد حافظ ابنِ حزم اپنے اصحاب ظاہریہ کے دلائل و آثار نقل کر کے ایک ایک کا شافی و وافی رد لکھا ہے۔ پھر امام مالک[1] رحمہ اللہ کے دلائل کا بھی رد کیا جو کہتے ہیں کہ غیر ماکول اللحم حیوانات کے ابوال و ازبال نجس ہیں اور ماکول اللحم کے طاہر ہیں، بجز ان کے جو نجس پانی پئیں تو ان کا پیشاب بھی نجس ہے اور ایسے ہی مثلاً مرغی وغیرہ اگر نجس چیزیں کھائیں تو ان کی بیٹ وغیرہ ناپاک ہے، حافظ ابنِ حزم نے لکھا کہ اس مذہب کی غیر معقولیت تفریق مذکور کے سبب سب سے زیادہ ہے، خصوصاً جبکہ وہ خود بھی نجاست کھانے والی مرغی کا گوشت پاک اور حلال مانتے ہیں، حالانکہ اس کی تولید میں بھی ناپاک چیزیں شامل ہیں۔ (محلی ۱۶۸۔۱ تا ۱۸۲۔۱)

حافظ ابن حجر اور مسئلۃ الباب میں بیانِ مذاہب

آپ نے لکھا: امام مالک، امام احمد، اور طائفہ سلف کے نزدیک بول ماکول اللحم طاہر ہے اور ان کی موافقت شافعیہ میں سے بھی ابنِ خزیمہ، ابن المنذر، ابنِ حبان، اصطخری اور رویانی نے کی ہے امام شافعی اور جمہور تمام ابوال و اوراث کی نجاست کے قائل ہیں، خواہ وہ ماکول اللحم جانوروں کے ہوں یا غیر ماکول اللحم کے۔ (فتح ۲۳۵۔۱)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے حنفیہ کا مذہب صراحت سے ذکر نہیں کیا، حالانکہ وہ بھی حکم نجاست میں امام شافعی رحمہ اللہ اور جمہور کے ساتھ ہیں۔

محقق عینی کے ارشادات

فرمایا: امام مالک، امام احمد، شعبی، نخعی، زہری وغیرہ اور شافعیہ میں سے اصطخری و رویانی حنفیہ میں سے امام محمد بن الحسن، ابوال ماکول اللحم کو طاہر کہتے ہیں،

امام ابوحنیفہ، امام شافعی، امام ابو یوسف، ابوثور اور دوسرے بہت سے اکابر امت تمام ابوال کو نجس مانتے ہیں اور ان کی طرف حدیث عرنیین کا یہ جواب ہے کہ وہ اباحت ضرورت کے سبب تھی جس طرح مردوں کے لئے حرب کے وقت خارش و سخت سردی کے سبب اگر دوسرا کپڑا نہ ہو تو ریشمی کپڑا پہننا مباح ہے جو بغیر ان ضرورتوں کے قطعی حرام ہے، دوسرا یہ جواب ہے کہ نبی اکرم ﷺ کو بطریق وحی ان لوگوں کو شفا کا علم ابوالِ ابل سے ہوگیا تھا، اور حرام چیزوں سے بھی شفا حاصل کرنا جائز ہے جبکہ ان سے حصولِ شفا کا یقین ہو، جس طرح سخت بھوک سے

---

[1] حافظ ابن حزم نے امام احمد کا مذہب ذکر نہیں کیا، اس لئے ہم کتاب الفقہ ۱۷۔۱ سے مالکیہ وحنابلہ کے مذاہب نقل کرتے ہیں:۔

مالکیہ: تمام ماکول اللحم حیوانات (بقر غنم وغیرہ) کے ابوال و ازبال پاک ہیں بشرطیکہ وہ نجاست کھانے کے عادی نہ ہوں، اگر وہ یقیناً یا ظناً اس کے عادی ہوں تو ناپاک ہیں، اور جب شک ہو تو اس کے فطری میلان کو دیکھیں گے، مثلاً مرغی کے فضلہ کو نجس اور کبوتر کے فضلہ کو پاک سمجھیں گے۔

حنابلہ: سب ماکول اللحم جانوروں کے فضلات پاک ہیں، اگرچہ وہ نجاست کھاتے ہوں، جب تک انکی غذا کا اکثر حصہ نجاست نہ ہو۔ ایسا ہوگا تو نہ صرف فضلہ بلکہ لحم بھی نجس ہوگا، البتہ اگر ایسے جانور کو تین دن تک نجاست کھانے سے روک دیں تو تین دن کے بعد ان کا فضلہ بھی طاہر ہوگا اور گوشت بھی

مجبور ہو کر مردار کھانا جائز ہے، یا جیسے سخت پیاس کے وقت لقمہ گلے میں اٹک جائے تو اس کو گلے میں اتارنے کے لئے پانی وغیرہ نہ ہونے کی صورت میں شراب کا استعمال بقدرِ ضرورت مباح ہے، علامہ ابن حزم نے کہا کہ یہ امر یقیناً صحت کو پہنچ گیا ہے کہ حضور علیہ السلام نے ان لوگوں کو شربِ بول کا حکم بطور استعمالِ دوا کیا تھا۔ چنانچہ اس سے ان کو صحت بھی ہوگئی تھی۔

علامہ شمس الائمہ رحمہ اللہ نے یہ جواب دیا کہ حدیث انس جس کو قتادہ نے روایت کیا ہے، اس میں صرف یہ ہے کہ حضور علیہ السلام نے ان لوگوں کو البانِ ابل پینے کی ہدایت کی تھی، اس میں ابوال کا ذکر نہیں ہے، البتہ روایت حمید الطویل میں اس کا ذکر ہے اور جبکہ حدیث میں صرف حکایت حال ہے (یعنی حضور کا قول مذکور نہیں ہے) تو اس کے حجت ہونے نہ ہونے میں تردد ہو گیا لہٰذا اس سے استدلال درست نہیں، حافظ عینی رحمہ اللہ نے آخر میں لکھا کہ اس بارے میں حدیث "استنزھوا من البول فان عامة عذاب القبر منه" سے تمسک و استدلال زیادہ اولیٰ ہے کیونکہ اس میں تمام ابوال سے اجتناب کا عام حکم موجود ہے اور نہ بچنے پر عذاب کی وعید بھی ہے، اس حدیث کے راوی ابو ہریرہ ہیں اور محدث ابنِ خزیمہ وغیرہ نے اس کی روایت مرفوعاً کر کے تصحیح بھی کی ہے۔ (عمدۃ القاری ۹۱۹۔۱)

امام بخاری کا مقصد

آپ نے یہ باب بول سے اجتناب کی تاکید کے لئے ذکر کیا ہے، اس کے بعد دوسرے باب میں غسل بول کو ضروری قرار دیں گے، اور چونکہ اس میں روایت من بولہ کی لائیں گے جس کا تعلق بظاہر صرف بولِ ناس سے ہے، اس لئے تیسرے باب بلا ترجمہ میں روایت من البول کی لا کر یہ ظاہر کریں گے کہ دوسرے ابوال بھی مرادِ شارع ہو سکتے ہیں، یہی رائے حضرت اقدس گنگوہی رحمہ اللہ کی ہے (ملاحظہ ہو لامع الدراری ۹۲۔۱) لہٰذا امام بخاری رحمہ اللہ کے قول "ولم یذکر سوی بول الناس" سے یا باب ابواب الابل والدواب میں حدیثِ عرنیین لانے سے یہ سمجھنا کہ امام بخاری نے طہارتِ ابوال ماکول اللحم کو اختیار کیا ہے، قطعی نہیں، جیسا کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے باب ابواب الابل کے تحت لکھا ہے کہ امام بخاری نے صراحت کے ساتھ کسی ایک حکم کا فیصلہ نہیں کیا اور ان کی عادت بھی مختلف فیہ مسائل میں یہی ہے، اگرچہ بظاہر حدیثِ عرنیین لانے اور حدیثِ صاحب القبر میں "ولم یذکر سوی بول الناس" لکھنے سے یہ اشارہ ضرور ملتا ہے کہ انہوں نے طہارت کو راجح سمجھا ہوگا۔ (فتح الباری ۲۳۳۔۱)

اسی سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ابنِ بطال کا یہ سمجھنا کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے اہلِ ظاہر کی موافقت کی ہے، اور بھی زیادہ مستبعد ہے کیونکہ اہلِ ظاہر تو سواء بولِ ناس کے تمام ہی حیوانات ماکول اللحم وغیر ماکول اللحم کے ابوال کو طاہر مانتے ہیں، اس بات کو نہ امام بخاری رحمہ اللہ نے اختیار کیا، نہ ترجیح دی، چنانچہ ہمارے حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے بھی درسِ بخاری شریف میں یہی فرمایا تھا کہ امام بخاری رحمہ اللہ کی طرف یہ نسبت صحیح نہیں کہ انہوں نے نجاسات کے باب میں داؤد ظاہری کا مذہب اختیار کیا ہے، کیونکہ ظاہریہ کے بعض جزئیات اختیار کرنے سے تمام جزئیات کا اختیار لازم نہیں آتا، شارحین کا یہ طریقہ خلافِ احتیاط ہے کہ امام بخاری اگر کسی کی موافقت بعض جزئیات میں کرتے ہیں تو وہ حکم لگا دیتے ہیں کہ انہوں نے فلاں کا مذہب اختیار کیا ہے، حالانکہ امام بخاری خود مجتہد فی الفقہ تھے، جتنے جزئیات کسی مجتہد کے مسائل میں سے چاہتے اختیار کر لیتے تھے، اور جتنے چاہتے چھوڑ دیتے تھے، پھر یہ کہ ظاہریہ کی طرف جو نسبت کی گئی ہے کہ وہ بجز انسان کتے، خنزیر کے سارے حیوانات کے فضلات کو طاہر مانتے ہیں یہ بھی تحقیقی بات نہیں ہے کیونکہ ظاہریہ میں ابن حزم بھی ہیں، جو ماکول اللحم جانوروں کے ازبال کو نجس کہتے ہیں، چنانچہ انہوں نے حدیث "صلوا في مرابض الغنم" کو منسوخ کہا، اور تطییبِ مساجد کا حکم جس حدیث میں ہے، اس کو ناسخ قرار دیا۔ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے اس موقع پر یہ بھی فرمایا کہ میں امام بخاری رحمہ اللہ کی طرف مذہبِ ظاہریہ کی نسبت اس لئے بھی ناپسند کرتا ہوں کہ میں ان کی شان اس سے اعلیٰ و ارفع سمجھتا ہوں۔ اس ریمارک کی قدر و قیمت اہلِ علم و تحقیق سمجھ سکتے ہیں۔

چوتھے باب میں امام بخاری نے یہ بتلایا کہ بولِ ناس کی اتنی نجاست اور اس سے اجتناب ضروری ہونے کے باوجود اخلاقِ نبوی کی نہایت برتری اس سے نمایاں ہے کہ بدوی کو مسجد ایسی مقدس جگہ میں بھی پیشاب کرنے دیا اور اس کو کوئی سرزنش نہ کی، اسی کے ساتھ مسجد یا زمین پاک کرنے کا طریقِ سنت بھی سکھا دیا گیا۔

پانچویں باب میں مزید اہتمام مسجد کے پاک کرنے کا اور اس میں صرف پانی بہا دینے کی کفایت بتلائی، چھٹے باب "یهریق الماء علی البول" میں نجاستِ بول کو موکد کیا اور یہ بھی بتلایا کہ بول کا دھونا مسجد سے بطور نظافت نہیں ہے بلکہ بغرض طہارت ضروری ہے اس لئے جہاں بھی بول کا اثر ہو اس پر پانی بہا کر پاک کیا جائے، ساتویں باب میں بتلایا کہ بولِ صبیان بھی بڑوں کی طرح نجس و ناپاک ہے۔(۸) پیشاب کے ذکر کی مناسبت سے بتلایا کہ گو ادب تو یہی ہے کہ بیٹھ کر پیشاب کیا جائے، لیکن کسی ضرورت و مجبوری کے وقت کھڑے ہو کر بھی درست ہے، بشرطیکہ سابقہ احکام احتیاط و اجتناب کے ملحوظ رہیں۔

نویں باب میں یہ بتلایا کہ کسی مجبوری یا بیماری وغیرہ کے وقت اگر لوگوں کے قریب پیشاب کرنا پڑے تو حجاب و تستر کی رعایت ضروری ہے۔

دسویں باب میں یہ ادبِ شرعی بتلایا ہے کہ اگر کسی گندی جگہ کوڑی وغیرہ پر پیشاب کرنے کی ضرورت پیش آ جائے تو وہاں ایسی احتیاط سے کرے کہ بدن یا کپڑوں پر پیشاب یا مقامی گندگی کا اثر نہ آئے۔

گیارھویں باب میں غسل الدم (خون کو دھونا) ذکر کیا، جو سب ہی کے نزدیک نجس اور ضروری الغسل ہے، پھر بارھویں باب میں غسل المنی (منی کو دھونا ذکر کیا، اور بتلایا کہ وہ بھی بول و دم کی طرح نجس ہے اس لئے اس کو بھی دھونا ضروری اور طہارت کا لازمی جزو ہے (اس مسئلہ میں امام بخاری رحمہ اللہ نے حنفیہ کی موافقت کی ہے)۔

تیرھویں باب میں یہ بتلایا کہ اچھی طرح دھونے کے بعد اگر منی، خون، وغیرہ کا دھبہ بدن یا کپڑے پر رہ جائے تو وہ معاف ہے اس کے ازالہ کی تدبیر ضروری نہیں۔

چودھویں باب میں ابوال ابل و دواب و غنم کا مستقل ذکر کیا ہے اور مرابض سے اشارہ ازبال کی طرف بھی کیا، مگر چونکہ حدیث سے صرف اونٹ و بکری کے بارے میں صراحت ملتی تھی، اس لئے ان کا ذکر صراحت سے کیا، اور ازبال کا ذکر بھی حدیث میں نہ تھا، اس لئے اس کی صراحت سے بچ گئے۔

اہم فائدہ: حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا کہ امام بخاری نے یہاں کھل کر اور صراحت سے یہ نہیں بتلایا کہ یہ ابوال پاک ہیں یا ناپاک، اس لئے کہ جب ان کے نزدیک احادیث طرفین کی ہوتی ہیں تو فیصلہ دوسروں پر چھوڑ دیا کرتے ہیں اور بجز خاص مواقع و ضرورت کے ایک جانب کا دوٹوک فیصلہ نہیں بتلاتے۔

اس کے بعد پندرھویں باب میں نجاستوں کے دوسرے احکام بتلائے، جن سے اکثر و بیشتر واسطہ پڑتا ہے، اور سولھویں باب میں پھر پیشاب کا حکم بتلائیں گے کہ ٹھہرے ہوئے پانی میں وہ مل جائے تو کیا کیا جائے۔

اس طرح امام بخاری رحمہ اللہ نے باب زیر بحث (من الکبائر ان لایستتر من بوله) سے شروع کر کے "باب البول فی الماء الدائم" تک پیشاب کے بارے میں مختلف احکام کا اور ضمناً دوسری نجاستوں کا ذکر کیا ہے اور اس تمام مجموعے پر گہری نظر کی جائے تو امام بخاری کا مقصد اچھی طرح واضح ہو جاتا ہے، اور وہ یہ کہ بولِ انسان کے بارے میں تو شریعت کے احکام نہایت سخت ہیں، اور اس سے بچنے کا اہتمام ہر وقت ضروری ہے کہ یہ نجاست ہر وقت ساتھ لگی رہتی ہے، اس لئے اس کو معمولی سمجھ کر ہر انسان اپنے جسم و بدن کو نجس کر لیتا ہے، حالانکہ برزخ

میں سب سے پہلے طہارت و نظافت ہی کا جائزہ لیا جائے گا، اور اس میں غفلت و تساہل برتنے پر نہ صرف مواخذہ بلکہ عذاب بھی ہوگا، اس کے بعد ماکول اللحم جانوروں کے پیشاب و گوبر کا درجہ ہے، احتراز و اجتناب ان سے بھی ضروری مگر اس پر اتنی سختی نہیں، جو مذکور ہوئی، نہ اس پر امام بخاریؒ کے نزدیک کوئی وعید ہے، البتہ باب غسل البول قائم کر کے وہ یہ بھی بتلا گئے کہ ہر پیشاب نجس ہے اور اس کو دھونا چاہیے اور اس کے ساتھ ہی باب غسل الدم رکھ دیا، جس سے اشارہ ہوا کہ دم کی نجاست جو مجمع علیہا ہے ایسے ہی مطلق بول کی نجاست سے بھی انکار صحیح نہیں، چودھویں باب سے ابوالِ ماکول اللحم کی خفتِ نجاست کا اشارہ ملتا ہے، اور حنفیہ کے نزدیک بھی ان میں بہ نسبت ابوال غیر ماکول اللحم کے خفت ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ امام بخاری کا مختار مسلک نہ صرف داود ظاہری کے مسلک سے بعید ہے جیسا کہ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا بلکہ وہ مسلکِ امام مالک وغیرہ سے بھی پوری طرح موافق نہیں ہے، بلکہ ان کا مسلک حنفیہ و شافعیہ اور جمہور سے زیادہ قریب ہے۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم۔

امام بخاری رحمہ اللہ کا مذہب

اوپر حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ سے ایک نہایت اہم اور کارآمد بات ذکر ہوئی ہے، کہ امام بخاری رحمہ اللہ کی شان ظاہریہ کے مسالک سے بہت ارفع و اعلیٰ ہے، امید ہے کہ اس زریں مقولہ سے محققین اساتذہ حدیث و مولفین پورا استفادہ کریں گے۔ حضرت رحمہ اللہ کا مذکورہ بالا مقولہ اگر اوپرا معلوم ہو تو محلی ابن حزم اور صحیح البخاری کا موازنہ کیجئے! محلی کی ابحاث دیکھئے کہ وہ ظاہریت کی تائید میں کس کس طرح سارے ائمہ مجتہدین کو آڑے ہاتھوں لیتے ہیں اور امام بخاری رحمہ اللہ کے تراجم کو لیجئے (کہ وہی ان کی ٹھوس اور خاموش ابحاث ہیں) اکثر و بیشتر مسائل میں وہ کسی نہ کسی مجتہد کی رائے سے اتفاق کریں گے، اور گو بہت سی جگہ قیاس کی کمی کے سبب وہ معہود ظاہریت سے قریب معلوم ہوتے ہیں، مگر درحقیقت وہ ان کی خاص شروط کے موافق احادیث صحیحہ کے اتباع و اقتدار کی دھن اور لگن ہے اور کچھ نہیں، چونکہ ائمہ مجتہدین میں سے امام اعظم کا مذہب سب سے زیادہ معانی حدیث کے موافق ہے، اس لئے حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ ہی کا یہ بھی فیصلہ ہے کہ امام بخاری کی صحیح میں سب سے زیادہ موافقت فقہ حنفی ہی کی ہے، افسوس ہے کہ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے طرز پر وسیع مطالعہ حدیث اور اعلیٰ سطح پر درس و تالیف کا سلسلہ آگے نہ بڑھا، اور خود ان کے تلامذہ ہی نے کچھ کام نہ کیا، ورنہ ان کے افادات کی رہنمائی میں اب تک بہت بڑا کام ہوگیا ہوتا۔

عاجز راقم الحروف کو اپنی نااہلی اور بے بضاعتی کا پورا استحضار و اعتراف ہے، اور دل چاہتا ہے کہ دوسرے اکابر اہلِ علم و اساتذہ حدیث خصوصاً حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے خصوصی تلامذہ و مستفیدین اس میدان میں آئیں اور کچھ کام کریں، مگر ان کی کم توجہی یا دوسرے مشاغل کی مصروفیت دیکھ کر مایوسی ہوتی ہے، اور خدا کی توفیق مانگ مانگ کر آگے قدم بڑھا رہا ہوں، اردو زبان میں کسی علمی حدیثی بحث کو آسان کر کے پیش کرنا کافی بھی دشوار ہے، اس لئے اس کی فکر میں بات زیادہ لمبی ہو جاتی ہے، بہت سے احباب اور اہلِ علم کے خطوط حوصلہ افزائی کے آجاتے ہیں، ان کی وجہ سے ہمت بڑھ جاتی ہے، ورنہ

بارہا بادل ایں قرار کنم   کہ روم ترکِ عشق یار کنم!
باز اندیشہ مے کنم کہ اگر   نہ کنم عاشقی چہ کار کنم!

ناظرین سے عاجزانہ درخواست ہے کہ وہ میرے اس کام میں سہولت و توفیق الٰہی کے لئے برابر دعا فرماتے رہیں، کیا عجب ہے کہ ان کی دعاؤں کی امداد سے فضلِ خداوندی متوجہ رہے، اور یہ کام سرانجام کو پہنچے، وما ذلک علی اللہ بعزیز۔

۱ؔ اس سے حنفیہ و شافعیہ اور بقول ابن حجر جمہور علماء امت کو نیز حافظ ابن حزم وغیرہ کو اختلاف ہے وہ فرماتے ہیں کہ ابوال و ازبال سارے ہی نجس ہیں، اور کسی بول سے بھی احتراز نہ کرنے والا وعید کے تحت داخل ہے۔

قبروں پر پھول وغیرہ چڑھانا کیسا ہے؟

حدیث الباب کے تحت مسئلہ مذکورہ کا بھی فیصلہ ہو جاتا ہے، اس لئے مزید تحقیق درج کی جاتی ہے:۔ حضور اکرم ﷺ نے جو دو قبروں پر، عذاب کا حال معلوم ہونے کی وجہ سے دو ٹہنیاں رکھدیں، اور فرمایا کہ جب تک یہ دونوں خشک نہ ہونگی، عذاب کم اور ہلکا ہونے کی امید ہے، تو علماء نے اس پر بحث کی ہے کہ ایسا کرنا آپ ہی کے ساتھ خاص تھا یا اب بھی اس کا فائدہ و جواز ہے، حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فتح الباری ۲۲۲۔۱ میں مندرجہ ذیل اقوال نقل کئے ہیں:۔

(۱) علامہ مازری نے فرمایا:۔ ہوسکتا ہے کہ حق تعالیٰ نے آنحضرت کو ذریعہ وحی خبر دی ہو کہ ان دونوں کے لئے اتنی مدت تک عذاب کی تخفیف ہوگی۔ (۲) علامہ قرطبی نے یہ قول نقل کیا کہ ان دونوں کے لئے حضور اکرم ﷺ کی شفاعت قبول ہوگئی ہے، اور وہ اتنی ہی مدت کے لئے تھی، جیسا کہ حدیثِ جابر سے معلوم ہوتا ہے، جو مسلم میں مروی ہے کہ حضور اکرم نے فرمایا:۔ میری شفاعت قبول ہوگئی کہ ان دونوں سے عذاب اٹھالیا گیا جب تک کہ دونوں ٹہنیاں تر رہیں گی، علامہ قرطبی نے یہ بھی کہا کہ مختلف روایات میں قصہ ایک[1] ہی ہے اور یہی فیصلہ امام نووی نے بھی کیا۔ (۳) علامہ خطابی نے فرمایا کہ حضور اکرم ﷺ نے ٹہنیوں کے تر رہنے تک کے لئے ان دونوں سے تخفیفِ عذاب کی دعا فرمائی ہوگی، جو قبول ہوگئی، یہ بات نہیں کہ ٹہنی کے سبب ایسا ہوا، اور نہ ایسا ہے کہ تر ٹہنی میں وہ سببی وصف تھا، جو خشک میں باقی نہ رہا۔ (۴) علامہ طیبی نے فرمایا:۔ ٹہنیوں کے تر رہنے تک جو عذاب کی تخفیف بتلائی گئی ممکن ہے اس میں کوئی ایسی خاص حکمت و وجہ ہو جو ہمارے علم میں نہ آسکی، جیسے زبانیہ کا عدد نہیں بتلایا گیا، (۵) علامہ طرطوشی نے فرمایا:۔ کہ تخفیفِ عذاب کی صورت صرف آنحضرت کے دست مبارک کی برکت تھی قاضی عیاض نے فرمایا کہ حضور ﷺ نے قبروں پر ٹہنیاں گڑونے کی وجہ سے دریافت کرنے پر فرمایا کہ ان دونون قبروں والوں کو عذاب ہورہا تھا، اور ظاہر ہے کہ یہ امر مغیبات سے ہے، اس لئے جب دوسرون کو اس کا علم ہی نہیں ہوسکتا تو ان کو اس فعل کا اتباع بھی درست نہ ہوگا۔

ان سے اقوال کا مقصد واضح ہے کہ تخفیفِ عذاب حضور اکرم ﷺ کی خاص برکت سے تھی، یا آپ کی شفاعت یا دعا قبول ہونے کی وجہ سے، یا اس میں کوئی ایسی حکمت تھی جو ہمیں معلوم نہیں، لہٰذا شارع علیہ السلام سے کوئی اجازت اس امر کی حاصل نہیں ہوئی کہ ہم ٹہنیاں قبروں پر رکھ دیا کریں یا ان سے تخفیفِ عذاب کی توقع کریں۔

اسی لئے حافظ ابن حجر نے اقوالِ مذکورہ بالا نقل کر کے لکھا کہ علامہ خطابی اور ان کے متبعین ٹہنی وغیرہ کو قبر پر رکھنا امر مستنکر اور خلافِ شریعت سمجھتے ہیں پھر چونکہ حافظ ابن حجر خود بھی اس معاملہ میں متساہل ہیں، اس لئے جواز کے لئے تاویلات نکالی ہیں، آپ نے لکھا کہ گو ہمیں یہ معلوم نہیں ہوسکتا کہ کس کو قبر میں عذاب ہورہا ہے اور کس کو نہیں، لیکن پھر بھی اس میں کیا حرج ہے کہ ہم ٹہنی رکھ کر تخفیفِ عذاب کی امید کریں جس طرح رحم کی دعا و درخواست ہر ایک مردہ کے لئے کرتے ہیں، حالانکہ ہمیں معلوم نہیں ہوتا کہ کس پر رحم ہوا اور کس پر نہیں، دوسرے یہ کہ قطعی طور پر یہ بھی ثابت نہیں ہوا کہ ٹہنی حضور نے اپنی ہی دستِ مبارک سے گاڑی تھی، اس لئے احتمال ہے کہ دوسرے سے رکھوائی ہو اور اسی کی اقتدا غالباً بریدۃ بن الحصیب صحابی نے کی، کہ اس نے وصیت کی کہ اس کی قبر پر دو ٹہنی رکھی جائیں، ظاہر ہے کہ دوسروں کو اتباع کرنے سے صحابی کی مذکورہ اتباع کرنا زیادہ بہتر ہے۔

---

[1] اس بارے میں حافظ ابن حجر کی رائے دوسری ہے کہ قصے متعدد ہیں، اور وجوہِ مغایرت بھی لکھی ہیں، تاہم قصوں کے تعدد و مغایرت سے بھی شفاعت کی نفی نہیں ہوتی، نہ اس امر کی تخفیفِ عذاب حضور علیہ السلام کی خصوصی برکت تھی، اس لئے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی رائے اس معاملہ میں کمزور ہے، اور مضر بھی کہ اس سے قبروں پر پھول چڑھانے وغیرہ کا دروازہ کھلتا ہے (مولف)

حافظ ابنِ حجر کی تاویلات کمزور ہیں

رحمت کی دعا پر قیاس اس لئے بے محل ہے کہ رحمت کا مستحق ہر مومن عاصی و غیر عاصی ہے، کوئی بھی بڑا یا چھوٹا اس کی رحمت سے بے نیاز اور مستغنی نہیں ہو سکتا، بخلاف اس کے عذاب کا مورد ہر مومن نہیں ہے، اور ہمیں معلوم نہیں مرنے کے بعد کس کو کیا صورت پیش آئی اور کس پر عذاب ہوا، کس پر نہیں ہوا، پھر جب دوسرے طریقے ایصالِ ثواب اور دعاء مغفرت و رحمت کے ماثور و مسنون معلوم ہیں، تو ان کے ہوتے ہوئے، ایسا طریقہ اختیار کرنا جو اکثر علماء کے نزدیک بدعت و خلافِ شریعت ہے، صحیح نہیں ہو سکتا۔ رہا یہ کہ ایک صحابی بریدہ نے جو بات سمجھی وہ سب سے زیادہ لائق اتباع ہونی چاہیے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ ایک دو صحابی کے سوا دوسرے ہزار ہا صحابہ کرام نے جو بات سمجھی اور اس کی روشنی میں اکثر علماء سلف و خلف نے جو سنت متعین کی، وہ تو اور بھی زیادہ لائقِ اتباع ہے جو شائبہ بدعت سے بھی کوسوں دور ہے، چنانچہ ایک دو صحابی کے سوا کسی سے بھی یہ منقول نہیں ہوا کہ اس نے قبروں پر ٹہنیاں یا پھول وغیرہ رکھانے کو سنت یا مفید سمجھا ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا ارشاد گرامی

فرمایا:۔ بہ کثرت علماء سلف و خلف نے قبروں پر ٹہنیاں لگانے وغیرہ کو بدعت و خلافِ شریعت کہا ہے، اور ان ہی میں محقق امت حافظ ابن عبدالبر مالکی وغیرہ بھی ہیں اور حافظ ابنِ حجر کا اختیار جواز درست نہیں، اسی طرح متاخرین حنفیہ میں سے جس کسی نے اس کو جائز کہا ہے، غلطی کی ہے۔ مثلاً شیخ عبدالحق محدث دہلوی رحمہ اللہ اور علامہ شامی کہ میں سمجھتا ہوں ان حضرات کو مسئلہ بدعت صحیح طور سے منقح نہیں ہو سکا اور اسی لئے انکے یہاں بہت سے مسائل میں بدعاتِ مخترعہ کی تائید ہوگئی ہے، غرض حق وہی ہے جو علامہ خطابی، محقق ابن عبدالبر اور دوسرے حضرات کی رائے ہے کہ حدیث الباب میں جو ٹہنیوں کے رکھنے پر تخفیفِ عذاب ہوئی تھی، وہ حضور اکرم ﷺ کی خصوصیت تھی، جس کی تائید حدیثِ مسلم عن جابرؓ سے بھی ہوتی ہے، لہٰذا حافظ ابن حجر، شامی، اور شیخ محدث دہلوی کے اقوال پر نظر کر کے اس بارے میں توسع کرنا کسی طرح صحیح نہیں ہے، اور قبروں پر ٹہنیاں گاڑنا امرِ منکر و بدعت ہی ہے۔

اوپر کی تصریحات سے یہ بھی معلوم ہوا کہ آج کل جو مقابر پر پھول چڑھانے کی بدعت رائج ہوگئی ہے، اس کی بھی کوئی اصل نہیں ہے اور ایسی بدعات سے اجتناب ضروری ہے۔ اللهم و فقنا لما تحب و ترضٰی.

حضرت علامہ محقق مولانا شبیر احمد صاحب عثمانی رحمہ اللہ نے لکھا:۔ اولیاء صالحین کے مزارات پر پھول وغیرہ چڑھانا جو آج کل اہل بدعت نے رائج کر دیا ہے، اس کا کوئی تعلق حدیث الباب کے اتباع سے نہیں ہے، لہٰذا جاہلوں کی تسویلات و تلبیسات پر نہ جانا چاہیے، پھر اس طریقہ کی غلطی پر یہی دلیل کافی ہے کہ بجائے فساق و فجار کی قبور کی جن کے لئے تخفیفِ عذاب کے اسباب کی ضرورت بھی ہے، صلحاء و مقربین بارگاہِ خداوندی کے مزارات پر یہ چیزیں چڑھاتے ہیں۔ (فتح الملہم ۴۵۶۔۱)

بَابُ مَاجَآ ءَ فِيْ غَسْلِ الْبَوْلِ وَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِصَاحِبِ الْقَبْرِ كَانَ لَا يَسْتَتِرُ مِنْ بَوْلِهٖ وَلَمْ يَذْكُرْ سِوٰى بَوْلِ النَّاسِ.

(پیشاب کو دھونا۔ اور رسول علیہ السلام نے ایک قبر والے کے متعلق فرمایا تھا کہ وہ اپنے پیشاب سے بچنے کی کوشش نہیں کرتا تھا۔ آپ نے آدمیوں کے پیشاب کے علاوہ کسی اور کے پیشاب کا ذکر نہیں کیا۔)

(۲۱۴) حَدَّثَنَا يَعْقُوْبُ بْنُ اِبْرَاهِيْمَ قَالَ اَخْبَرَنَا اِسْمٰعِيْلُ بْنُ اِبْرَاهِيْمَ قَالَ حَدَّثَنِيْ رَوْحُ بْنُ الْقَاسِمِ قَالَ حَدَّثَنِيْ عَطَاءُ بْنُ اَبِيْ مَيْمُوْنَةَ عَنْ اَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ كَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اِذَا تَبَرَّزَ لِحَاجَتِهٖ اَتَيْتُهٗ بِمَاءٍ فَيَغْسِلُ بِهٖ.

ترجمہ: حضرت انس بن مالک سے روایت ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام جب رفع حاجت کے لئے باہر تشریف لے جاتے تو میں آپ کے پاس پانی لاتا تھا آپ اس سے استنجا فرماتے تھے۔

تشریح: امام بخاری رحمہ اللہ نے اس باب میں غسل بول کا حکم ثابت کیا ہے، اور چونکہ امام بخاری رحمہ اللہ کے نزدیک حدیث میں صراحت صرف بول ناس سے نہ بچنے کے سبب سے عذاب کی ہے، اور استنجاء کے سلسلہ میں بھی صرف انسانوں ہی سے اس کا تعلق ہوسکتا ہے اس لئے اصالۃً اور استقلالاً ذکر غسلِ بول انسانی ہی کا ہوا، اور اسی کو ثابت کیا ہے، کیونکہ اتنا جز و متیقن ہے، آگے دوسرے ابوال کے بارے میں امام بخاری کی رائے کیا ہے، تو بظاہر غیر ماکول اللحم کے ابوال کو بھی بول انسانی پر قیاس کیا ہے، جیسا کہ حافظ نے "قولہ ولم یذکر سوی بول الناس کے تحت لکھا، البتہ ابوال ماکول اللحم کے بارے میں امام بخاری رحمہ اللہ کا رجحان طہارت کی طرف معلوم ہوتا ہے، مگر جیسا کہ ہم نے پہلے لکھا ہے، وہ طہارت نہیں بلکہ خفت نجاست کے قائل معلوم ہوتے ہیں، اور یہی ان کے باب غسل البول کے مطلق الفاظ سے اور اس سے اگلے باب بلا ترجمہ کے تحت روایتِ من البول ذکر کرنے سے مفہوم ہوتا ہے۔ چنانچہ حضرت گنگوہی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ باب بلا ترجمہ میں امام بخاری یہی ظاہر کرنا چاہتے ہیں کہ بعض طرقِ حدیث میں لفظ بول مطلق بھی ہے بدون قید بولہ یا بول الناس کے۔ اور اس سے ان لوگوں کے استدلال کی صحت کی طرف اشارہ ہے جو تمام ابوال سے احتراز ضروری قرار دیتے ہیں، یہی تحقیق حضرت الشیخ مولانا محمد یحیٰ کاندھلوی رحمہ اللہ کی طرح حضرت الشیخ مولانا حسین علی صاحب رحمہ اللہ نے بھی حضرت گنگوہی قدس سرہ سے نقل کی ہے، انہوں نے لکھا کہ امام بخاری نے باب سابق کے تحت یہ دوسرا ضمنی باب بلا ترجمہ اسی امر پر متنبہ کرنے کیلئے ذکر کیا کہ حدیثِ صحیح میں لفظ البول بلا ضمیر کے بھی وارد ہے (لامع الدراری ۹۲۔۱) ظاہر ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ طرفین کے حدیثی مستدلات اسی وقت ذکر کیا کرتے ہیں جب دونوں جانب کا استدلال برابر ہو اور خود امام بخاری بھی کسی ایک طرف کا فیصلہ نہ کرنا چاہتے ہوں اسی لئے ہم نے عرض کیا تھا کہ امام بخاری کا مسلک بہ نسبت مالکیہ کے حنفیہ سے زیادہ قریب معلوم ہوتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

بحث ونظر: حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا:۔ امام بخاری رحمہ اللہ کی طرح میرے نزدیک بھی بابِ سابق میں استبراء، استتار واستنزہ کے مختلف حدیثی الفاظ سے یہی بات سمجھ میں آتی ہے کہ مراد بولِ انسان ہی ہے (کیونکہ ان تمام صورتوں کا تحقق اس ہی میں ہوتا ہے، اس ہی سے پیشاب کے بعد استنجا کر کے بدن کو پاک وصاف کرنا پڑتا ہے، اسی کی چھینٹوں سے اپنے بدن اور کپڑوں کو محفوظ و مستور کرنے کی ضرورت پڑتی ہے، اور اسی سے بچنے دور رہنے کی سخت تاکید ہے، چونکہ یہ ہر وقت کا ابتلا ہے، اور ہر شخص کو ہی پیش آتا ہے، اس لئے اس میں

غفلت وتساہل بھی اکثر و بیشتر ہوتا ہے، اور اسی طرح ہر وقت نجاست میں ملوث رہنا شریعت کو ناپسند اور ملائکۃ اللہ کی اذیت کا باعث ہے، پھر اگر اس نجاست سے پاکی کا بھی پورا اہتمام نہ کیا تو نماز ایسے اہم فریضہ کا بھی ضیاع یقینی ہے، جس کی طرف ہم اشارہ کر چکے ہیں، اس لئے حدیث میں اسی عامۃ الورود اور ہر کس و ناکس کو پیش آنے والی چیز کے بارے میں ہدایات دی گئیں۔)

لیکن حدیثِ مذکور میں صرف بولِ انسان کا ذکر ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ دوسرے ابوال سے احتراز نہ کرنے کی اجازت مل گئی، یا وعید کا اختصاص بولِ انسانی کے ساتھ ہو گیا، کیونکہ دلیلِ تخصیص بھی کوئی نہیں ہے، اس لئے جانبین کی رعایت کرتے ہوئے میری رائے ہے کہ حدیث الباب میں تو اولی مراد بولِ ناس ہی ہے، پھر چونکہ کوئی دلیلِ اختصاص بھی موجود نہیں ہے، لہٰذا مطلق بول بطور مرادِ ثانوی ملحوظ ہے گویا میرے نزدیک اس امر کی گنجائش ہے کہ ایک چیز کو بلحاظ مراد اولی خاص رکھیں اور باعتبارِ مرادِ ثانوی عام قرار دیں اور یہ یہاں اس لئے بھی ضروری ہے کہ آدمیوں کے پیشاب اور جانوروں کے پیشاب میں کوئی فرق نہیں[1] ہے۔ جب وہ دونوں یکساں ہیں تو ان کے احکام مختلف کیوں ہوں گے؟!

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا:- میرے نزدیک مصادیق کا تعدد متحقق ہو چکا ہے، اور بظاہر اس پر بجز بعض شارحینِ تلویح کے کسی نے متنبہ نہیں کیا، انہوں نے تو یہ لکھا کہ لفظ خمر کا مصداقِ اولی تو خمرِ عنب ہی ہے اور مسداقِ ثانوی وہ ہے جس کے جمہور قائل ہیں، عام اصولیین نے تعددِ مصادیق کا ذکر نہیں کیا، البتہ انہوں نے عرف[2] و عادۃ یا لفظی و عملی کا فرق کیا ہے، لفظی دلالت یہ ہے کہ ایک لفظ اپنی وضع کے لحاظ سے اس پر دلالت کرے، اور عملی یہ کہ صرف معمول بہ افراد پر دلالت کرے، اس طرح کہ بعض ماصدقات میں عمل متروک بھی ہو چکا ہو، اگرچہ وضع ولغت کے اعتبار سے وہ ماصدقات بھی شامل ہوں، جیسے لفظِ لحم کہ گو عرفِ لغوی کے لحاظ سے اس کا اطلاق مچھلی کے گوشت پر بھی ہوتا ہے، مگر عرف وعادت میں اطلاق نہیں ہوتا، گویا لفظی کو مطلق و عام مانتے ہیں اور جب عملی صورت کا لحاظ کرتے ہیں تو اس عام و مطلق کو مخصص کر لیتے ہیں، اسی لئے اگر کوئی حلف کرے کہ گوشت نہیں کھائے گا تو مچھلی کا گوشت کھانے سے اس کی قسم نہ ٹوٹے گی، اس کے بعد حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا کہ میں ایسے مواضع میں اقامۃ مراتب کا اصول برتتا ہوں کہ افراد میں مراتب کے اختلاف سے احکام بھی مختلف ہوتے ہیں، گویا معنی لحم میں بھی مراتب ہیں کہ ان میں متکلم کو گنجائش ہے کہ بعض مراتب کا ارادہ کرے اور بعض کو ترک کر دے، لیکن اقامتِ مراتب کی طرف بھی اصولیوں نے کوئی تعرض نہیں کیا ہے حالانکہ اس کی اہمیت ظاہر ہے۔

دوسری صورت تحقیق مقام کی یہ ہے کہ کوئی حکم اگر کسی شئی کا نام لے کر دیا جائے، اور اس کے بعض مصداق کثیر الوقوع ہوں، اور ان ہی کا ذکر بھی خصوصیت سے ہو جائے، تو سوچنا سمجھنا چاہیے کہ وہ حکم ان ہی بعض مصادیق پر منحصر ہے، یا اسمِ مذکور کے لحاظ سے سارے مسمیات پر حاوی ہونا چاہیے صحیح وواضح بات تو یہی ہے کہ وہ حکم صرف ان بعض ماصدقات پر منحصر نہ ہو بلکہ سارے افراد و مسمیات اسم مذکور پر شامل وحاوی ہو، کیونکہ اقتصار مذکور اگر ان بعض افراد ذکر شدہ کے کثرتِ وقوع کے سبب سے ہے تو ظاہر ہے تخصیص کی کوئی معقول وجہ نہیں ہے، اور یہی

---

[1] **امام طحاوی کا نظری استدلال:** امام موصوف نے بھی احادیث وآثار سے استدلال کے بعد حسبِ عادت نظری استدلال کیا ہے کہ اس امر پر سب کا اتفاق ہے کہ انسانوں کے لحوم طاہر ہیں اور ابوال نجس ہیں، لہٰذا یہ امر سب کو تسلیم ہے کہ انسانوں کے ابوال کی نجاست ان کے خون کی نجاست کے سبب سے ہے پس اسی طرح ہم کہیں گے کہ ماکول اللحم جانوروں کے ابوال کی نجاست بھی ان کے خون کی نجاست کے سبب سے ہے، یعنی جس طرح ان کے خون نجس ہیں، ابوال بھی نجس ہیں، (امانی الاحبار ۱۱۵-۲)

حافظ ابنِ حزم کا نظری استدلال: آپ نے محلی میں لکھا کہ اگر تم ماکول اللحم جانوروں کے ابوال وازبال کو ان کے البان پر قیاس کر کے طاہر کہو گے تو ہم کہیں گے کہ ان کے ابوال کو دماء پر قیاس نہ کرنے کی وجہ کیا ہے؟! پہلے اس کو ثابت کرو۔ پھر یہ کہ نر حیوانات اور پرندوں کے دودھ کہاں ہیں کہ ان پر ان کے ابوال کو قیاس کرو گے؟ اور البان کی طہارت پر قیاس کرو گے تو عورتوں کے ابوال وازبال کو بھی اسی قیاس سے پاک ماننا پڑے گا۔ وغیر ذلک (المحلی ۱۸۲-۱)

[2] توضیح وتلویح ۲۴۴ میں لکھا کہ معنی مجازی مراد لینے کے لئے معنی حقیقی مراد لینے سے کوئی مانع عقل، حس، عادۃ وشرع سے ہونا ضروری ہے اور عادۃ پر صاحب توضیح نے حاشیہ لکھا کہ عادۃ عرفِ عام وخاص دونوں کو شامل ہے، ور کبھی ان دونوں میں اس طرح فرق کرتے ہیں کہ عادۃ کا استعمال افعال میں اور عرف کا اقوال میں کرتے ہیں (مولف)

صورت زیر بحث مسئلہ میں بھی ہے، اس لئے کہ حکمِ تعذیب اگرچہ صرف بولِ انسانی کیساتھ ذکر ہوا ہے، مگر یہ ذکری خصوصیت صرف اس لئے ہے کہ اکثر و بیشتر معاملہ وواسطہ بولِ انسانی ہی سے ہوتا ہے، لہٰذا حکمِ مذکور کو صرف اس پر منحصر نہ کریں گے، بلکہ تمام ابوال پر جاری کریں گے۔

نجاست ابوال پر حنفیہ وشافعیہ کا استدلال

جیسا کہ ہم پہلے باب میں ذکر کر چکے ہیں تمام ابوال کی نجاست پر حنفیہ وشافعیہ کا استدلال حدیث ''**استنزھو امن البول فان عامة عذاب القبر منه**'' سے ہے، جس میں بول کا لفظ عام ہے اور صاحب نور الانوار نے خاص کے نسخ بوجہِ عام کے لئے بطور مثال اس کو ذکر کیا کہ حدیثِ عرنیین میں حکم خاص تھا جو حدیثِ استنزھوا کے عام حکم سے منسوخ ہوا، نور الانوار ۶۸) اور اسی کو حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے دوسری تعبیر سے فرمایا کہ غرضِ اولی بول البشر اور غرضِ ثانوی سارے ابوال ہیں۔

حدیثِ مذکور کو حاکم نے مستدرک میں حضرت ابو ہریرہؓ سے بہ الفاظ ''**اکثر عذاب القبر من البول**'' روایت کیا اور کہا کہ یہ حدیث صحیح ہے علی شرط الشیخین (بخاری ومسلم) ہے اگرچہ ان دونوں نے اس کی تخریج نہیں کی، اور میرے نزدیک اس کی سند میں کوئی علت یا خرابی نہیں ہے۔ (مستدرک ۱۸۳۔۱) پھر شواہد میں حضرت ابنِ عباس سے مرفوع روایت کی:۔ ''**عامة عذاب القبر من البول**'' پھر صاحب بنی اسرائیل والی حدیث **کان اذا اصاب احد اشیئی من البول قرضه بالمقراض** روایت کی،

اسی موقع پر حاشیہ میں علامہ ذہبی نے ابو عوانہ کی حدیثِ ابی ہریرہ مرفوعاً نقل کی:۔ ''**اکثر عذاب القبر من البول**'' اور لکھا کہ یہ حدیث علی شرط الشیخین ہے اور مجھے اس میں کوئی علت معلوم نہیں ہوئی۔ پھر اس کے شاہد ذکر کئے:۔ حضرت ابن عباس سے ''**عامة عذاب القبر من البول**'' اور صاحبِ بنی اسرائیل والی مذکور بالا حدیث بھی ذکر کی اور اس کو بھی شرطِ شیخین پر بتلایا، نیز شواہد میں حدیث **ممانعت بول فی المستحم** 'اور صاحبِ بنی اسرائیل والی مذکورہ بالا حدیث بھی ذکر کی اور اس کو بھی شرطِ شیخین پر بتلایا، نیز شواہد میں حدیث **ممانعت بول فی المستحم** ' اور حدیث **نهی بول فی المغتسل**' وغیرہ بھی ذکر کیں۔ (مستدرک ۱۸۴۔۱) ایسے ہی دار قطنی میں بھی حدیثِ ابنِ عباس مروی ہے، اور محقق علامہ عینی نے ابن خزیمہ سے حدیثِ ابی ہریرہ مذکور نقل کی اور اس کی تصحیح کی، نیز حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اسی طرح نقل وتصحیح کی۔

(فتح الباری ۲۳۳۔ف۱) مجمع الزوائد ۲۰۷۔۱ تا ۲۰۹۔ میں ہے کہ حضرت ابنِ عباس سے مرفوعاً مروی ہے:۔ ''**عامة عزاب القبر فی البول فاستنزھو امن البول**'' (بزار و طبرانی کبیر) **وعن معاذ بن جبل عن النبی انه کان یستنزه من البول ویامر اصحابه بذلک. قال معاذ:. "ان عامة عذاب القبر من البول**'' (طبرانی کبیر) وعن ابی امامۃ'' مرفوعا:۔ ''**اتقوا البول فانه اول ما یحاسب به العبد فی القبر**'' (طبرانی کبیر ورِجالہ موثقون)

صاحبِ نور الانوار کے استدلال پر نظر

یہ بات تو اوپر محقق ہوگئی کہ بہت سی احادیث میں بول کا لفظ مطلق و عام ہے اور ان میں بولِ انسانی کی قید نہیں ہے، اور اس سے استدلال حافظ عینی و ابن حجر وغیرہ سب ہی نے کیا ہے، مگر آگے بڑھ کر صاحبِ نور الانوار نے یہ بھی کہا کہ حدیثِ استنزھو من البول کا شانِ نزول بھی محلِ استدلال ہے کیونکہ اس کا تعلق بول ماکول اللحم سے ہے اور اس کے لئے انہوں نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں ایک صحابی صالح کے دفن کا ذکر ہے کہ وہ عذابِ قبر میں مبتلا ہوا اور حضور علیہ السلام نے اس کے گھر جا کر اس کی بیوی سے سبب پوچھا تو بتلایا کہ وہ بکریاں چراتا تھا، اور ان کے پیشاب سے احتراز نہیں کرتا تھا اس پر آپ نے فرمایا ''**استنزھو امن البول الحدیث**'' (نور الانوار ۸۶)

حاشیہ میں صاحب، تنویر المنار نے لکھا کہ اس حدیث کی تخریج حاکم نے کی ہے اور کہا کہ یہ حدیث صحیح ہے، اس کی صحت پر محدثین کا اتفاق ہے، حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے اس کے بارے میں فرمایا کہ نسخہ مطبوعہ میں یہ حدیث ہمیں نہیں ملی، دوسرے اس کی سند بھی ضعیف ہے، اس لئے حجت نہیں بن سکی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

بابٌ=(۲۱۵) حَدَّ ثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنّٰی قَالَ ثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ حَازِمٍ قَالَ ثَنَا الْاَ عْمَشُ عَنْ مُجَاهِدٍ عَنْ طَاؤُسٍ عَنْ بْنِ عَبَّاسٍ قَالَ مَرَّا لنَّبِيُّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِقَبْرَيْنِ فَقَالَ اِنَّهُمَا لَيُعَذَّ بَانِ فِیْ كَبِيْرٍ اَمَّا اَحَدُ هُمَا فَكَانَ...... يَسْتَتِرُ مِنَ الْبَوْلِ وَ اَمَّا الْاٰخِرُ فَكَانَ يَمْشِیْ بِالنَّمِيْمَةِ ثُمَّ اَخَذَ جَرِيْدَةً رَطْبَةً فَشَقَّهَا نِصْفَيْنِ فَغَرَزَ فِیْ كُلِّ قَبْرٍ وَّاحِدَةٍ قَالُوْا يَارَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِمَ فَعَلْتَ هٰذَا قَالَ لَعَلَّهُ يُخَفَّفُ عَنْهُمَا مَالَمْ يَيْبَسَا قَالَ ابْنُ الْمُثَنّٰی وَحَدَّ ثَنَا وَكِيْعٌ قَالَ حَدَّ ثَنَا الْاَعْمَشُ سَمِعْتُ مُجَاهِدً امِثْلَهُ وَمَا يُعَذَّبَانِ،

ترجمہ: حضرت ابنِ عباس سے روایت ہے:۔ ایک مرتبہ رسول دو قبروں پر گزرے تو آپ نے فرمایا کہ ان دونوں قبر والوں کو عذاب دیا جارہا ہے اور کسی بہت بڑی بات پر نہیں۔ ایک تو ان میں سے پیشاب سے احتیاط نہیں کرتا تھا، اور دوسرا چغلخوری میں مبتلا تھا پھر آپ نے ایک ہری ٹہنی لے کر بیچ سے اس کے دو ٹکڑے کئے اور ہر ایک قبر میں ایک ٹکڑا گاڑ دیا، لوگوں نے پوچھا یارسول اللہ آپ نے (ایسا) کیوں کیا، آپ نے فرمایا امید ہے کہ جب تک یہ ٹہنیاں خشک نہ ہوں گی، ان پر عذاب میں تخفیف رہے گی، ابن المثنیٰ نے کہا کہ ہم سے وکیع نے بیان کیا، ان سے اعمش نے، انہوں نے مجاہد سے اسی طرح سنا۔

تشریح: حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے لکھا کہ یہ مستقل باب امام بخاری رحمہ اللہ نے اس لئے قائم کیا ہے کہ غسلِ بول پر واضح دلالت ہوجائے لہٰذا غسلِ بول واجب ہے بجز اس کے ڈھیلے سے استنجاء کرنے کی صورت میں رخصت ثابت ہے بشرطیکہ محل سے منتشر نہ ہو، اگر محل سے منتشر ہوگا تو اس کا دھونا بھی اسی حدیث سے ثابت ہوگا، چونکہ اس باب کی غرض و مقصد میں بہت سے اقوال منقول ہیں، اس لئے ہم ان سب کو یکجا لکھتے ہیں:۔

(۱) حافظ ابن حجر کا قول ابھی ذکر ہوا کہ امام بخاری کی غرض محل سے منتشر شدہ بول کے وجوبِ غسل پر تنبیہ ہے، کیونکہ صورت استنجا میں محل بول کا استثنار خصۃً ثابت ہے۔

(۲) حافظ عینی رحمہ اللہ نے لکھا:۔ اس باب سے امام بخاری کا مقصد اختلافِ سند دکھلانا ہے جس طرح مجاہد عن ابن عباس والی گذشتہ روایت اسی حدیث کی صحیح تھی، یہ مجاہد کی روایت بواسطہ طاؤس بھی ابنِ عباس سے صحیح ہے، علامہ عینی نے لکھا کہ ابنِ حبان نے دونوں طریق کی صحت تسلیم کی ہے، اور امام ترمذی نے بواسطہ طاؤس والی روایت کو اصح کہا ہے جو حدیث الباب میں ہے قسطلانی نے دارقطنی کا انتقاد بھی ذکر کیا ہے جو انہوں نے امام بخاری پر سند اول میں سے طاؤس کو ساقط کرنے کی وجہ سے کیا ہے، اور اس کا جواب سب شارحین بخاری نے یہی دیا ہے کہ مجاہد کا حدیثِ مذکورہ کو بواسطہ طاؤس اور بلاواسطہ دونوں طرح سننا محتمل ہے۔

(۳) علامہ کرمانی رحمہ اللہ کی رائے یہ ہے کہ امام بخاری کا مقصد اس مستقل باب سے وجوب غسلِ بول کا اثبات ہے۔

(۴) حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے تراجمِ ابواب میں فرمایا:۔ یہاں باب کا ذکر اکثر نسخوں میں نہیں ہے اس لئے اس کا حذف اولیٰ ہے۔

(۵) حضرت اقدس مولانا گنگوہی فرمایا:۔ امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد یہ باب الگ لانے سے عموم بول کی نجاست بتلانا ہے کہ وہ بھی حدیث سے ثابت ہے جو بقول حافظ ابن حجر رحمہ اللہ جمہور کا مسلک ہے۔

(۶) حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسن صاحب رحمہ اللہ نے تراجمِ ابواب میں فرمایا:۔ کہ امام بخاری جو باب بلاترجمہ لاکر حدیث ذکر

کرتے ہیں تو شارحین اس کے لئے بہت سی تاویلات واحتمالات لکھتے ہیں، مگر سب سے بہتر عذر یہ ہے کہ مقصدِ امام بخاری رحمہ اللہ باب سابق سے فصل کرنا ہوتا ہے، حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے حاشیۂ لامع الدراری ۹۲۔ امیں حضرت رحمہ اللہ کی رائے مذکور نقل کر کے اس پر نقد کیا کہ عذر مذکور بعض مواقع میں نہیں چل سکتا، مثلاً یہاں امام بخاری نے پہلے باب من الکبائر لائے، اوراس میں دو شخصوں کے عذاب قبر والی حدیث ذکر کی، پھر باب غسل البول لائے اوراس کے ترجمہ میں حدیث مذکور ذکر کی، اس کے بعد یہ باب بلاترجمہ لائے تو اس میں بھی یہی حدیث مذکور ذکر کی، یہاں کیسے کہہ سکتے ہیں کہ یہ باب بلاترجمہ والافصل سابق کے لئے ہے، وہ بات تو جب صحیح ہوتی کہ دوسرا باب سابق باب سے کسی صورت میں مغایر ہوتا، حالانکہ یہاں ان دونوں میں کچھ بھی مغایرت نہیں ہے۔

(۷) حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے آخر میں اپنی توجیہ ذکر کی کہ امام بخاری رحمہ اللہ کی غرض وجوب استنجاء پر تنبیہ معلوم ہوتی ہے کیونکہ پہلے عدمِ استتار کو کبائر میں سے بتلایا، پھر دوسرے باب کے ترجمہ میں عذابِ قبر کا ذکر کر کے غسل بول کا وجوب بتلایا۔

اس کے بعد ضروری ہوا کہ پیشاب کے بعد استنجاء بھی مذکور ہو کہ وہ جمہور علماء امت کے نزدیک واجب ہے اور چونکہ اس کی صراحت حدیث میں نہ تھی، اس لئے ترجمہ حذف کر دیا وجہ مذکور کی تائید اقوالِ ذیل سے بھی ہوتی ہے:۔

(۱) ابنِ بطال نے کہا:۔ لایستتر کے معنی یہ ہیں کہ اپنے جسم اور کپڑوں کو پیشاب سے نہیں بچاتا تھا، پھر جبکہ اس کو دھونے سے لاپرواہی اوراس کو ہلکا سمجھنے پر عذاب ہوا۔ اوراس سے بچنے کی تاکید ہوئی، تو معلوم ہوا کہ جو شخص پیشاب کو اس کے مخرج میں چھوڑ دے گا، اور اس کو نہ دھوئے گا تو وہ بھی مستحقِ عذاب ہوگا۔

(۲) صحیح بخاری رحمہ اللہ کے علاوہ دوسری روایات میں لایستتر کی جگہ لایستبرأ ہے، یعنی پیشاب کے بعد کوئی قطرہ آنے والا ہو تو اس کو نکال دینے کی کوشش کرنا، تاکہ وضو کے بعد کوئی قطرہ نہ آجائے، (جس سے کپڑے اور بدن پر نجاست لگے، اور وضو ساقط ہو کر نماز بھی صحیح نہ ہو۔)

(۳) قسطلانی نے کہا:۔ روایتِ ابن عساکر میں لایسبرئ ہے، جو وجوبِ استنجاء پر دال ہے کیونکہ جب بول سے احتراز نہ کرنے پر عذاب ہوا تو اس سے ثابت ہوا کہ جو شخص استنجا نہ کرے گا، اور پیشاب کو مخرجِ بول میں چھوڑ دے گا، وہ بھی مستحقِ عذاب ہوگا۔

(۴) بذل المجہود میں مجمع سے نقل ہوا کہ جس استبرأ کا ذکر استنجاء کے ساتھ ہوتا ہے اس سے مراد یہ ہے کہ بقیہ پیشاب سے اس کی جگہ اور نالی کو صاف کر دیا جائے، یعنی تحریک ونتر وغیرہ کے ذریعہ پیشاب گاہ کو بالکل خالی کر لیا جائے (لامع الدراری ۹۳۔ ا)

بحث ونظر: ہم نے اوپر زیر بحث باب بلاترجمہ کے سلسلہ میں بہت سے اقوال اور پھر حضرت شیخ الحدیث دام ظلہم کی توجیہ کے تحت چند مفید اشارات درج کئے ہیں، لیکن حضرت شیخ الحدیث کی توجیہ سے ہمیں یہ اختلاف ہے کہ وجوبِ استنجا والی بات کو وہ اس باب بلاترجمہ سے ثابت کرنا چاہتے ہیں، وہ تو باب اول "من الکبائر ان لایستتر من بولہ" سے پہلے ہی ثابت ہو چکی تھی، کیونکہ سارا ثبوت کلمہ لایستتر یا اس کی جگہ دوسرے مروی کلمات سے ہے اور یہ باب اول کے ترجمہ میں بھی تھا اور حدیث الباب میں بھی جس سے امام بخاری کی غرض وجوبِ استنجاء کی اور بھی زیادہ صراحت کے ساتھ وہاں متحقق تھی، اس لئے یہاں باب بلاترجمہ میں اس غرض کو ثابت ونمایاں کرنا بظاہر بے محل معلوم ہوتا ہے،

سب سے بہتر توجیہ: لہٰذا ہمارے رائے ناقص میں سب سے بہتر توجیہ تو حضرت گنگوہی قدس سرہ کی ہے اور اسی کے قریب توجیہ علامہ کرمانی کی ہے، کہ وہ بھی بظاہر اس سے وجوبِ غسل بول عامۂ مراد لیتے ہیں، ورنہ صرف بولِ انسان کے غسل کا وجوب تو اس سے پہلے باب میں ترجمہ وحدیث دونوں سے ثابت ہو چکا ہے۔

اس کے بعد محقق عینی کی توجیہ بھی نہایت اہم ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے دونوں سند کی صحت کی طرف اشارہ فرمایا' اور بظاہر باب بلا ترجمہ والی حدیث کی سند کی اصحیت بھی ان کے پیشِ نظر ضرور ہوگی، جس طرح امام ترمذی نے اس کی اصح کہا ہے۔

اس طرح ممکن ہے امام بخاری رحمہ اللہ کی نظر میں بھی مطلق بول والی روایت کے اصح سنداً ہونے کے سبب مطلق بول کی نجاست راجح ہو، خواہ وہ نجاست ماکول اللحم حیوانات کے بارے میں خفیف ہی ہو، جیسے حنفیہ بھی ان کے ابوال کی نجاست کو خفیف ہی مانتے ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

حافظ ابنِ حجر کے تساہل پر نقد

پہلے ذکر ہو چکا ہے کہ حافظ ابنِ حجر رحمہ اللہ نے باوجود اپنی جلالت، قدر کے قبور پر ہری ٹہنی وغیرہ رکھنے کے جواز حدیثِ نبوی سے نکالنے کی سعی کی ہے، حلانکہ ان کا استدلال درست نہیں، جیسا پہلے عرض کیا گیا، یاد ہوگا کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اخذِ جواز کے لئے یہ بھی لکھا تھا کہ یہ کیا ضروری ہے کہ تخفیف عذاب کی صورت حضور اکرم ﷺ کے دستِ مبارک کی برکت ہو، جبکہ ممکن ہے کہ وہ ٹہنیاں آپ نے کسی دوسرے سے رکھوائی ہوں، اور کوئی صراحت حدیث میں اس امر کی موجود بھی نہیں ہے کہ وہ خود حضور اکرم ﷺ نے رکھی تھیں۔ (فتح الباری ۲۲۳۔۱)

حافظ کے مذکورہ بالا تساہل و تحمل پر محقق عینی نے سخت تنقید کی ہے اور لکھا کہ حافظ کا یہ کلام بہت ہی بے جان اور حیرت ہے کہ انہوں نے ایسی بات لکھدی جبکہ حدیثِ بخاری ہی میں ثم دعا لخ ہے کہ ٹہنی منگا کر حضور نے اس کے دو ٹکڑے کئے اور ایک ایک ٹکڑا دونوں قبروں پر رکھا، (اسی طرح حدیث الباب میں بھی یہ ہے کہ آپ نے ٹہنی لے کر اس کے دو ٹکڑے کئے اور ایک ایک ٹکڑا دونوں قبروں پر گاڑ دیا) صراحتِ مذکورہ کے بعد بھی اس امر کا احتمال نکالنا کہ آپ نے دوسرے کو امر فرما کر ٹہنیاں اس سے رکھوائی ہوں گی نہایت مستبعد ہے، اور یہ ایسا ہی ہے کہ کوئی شخص جاء زید (زید آیا) میں یہ احتمال نکالنے لگی کہ زید نہیں بلکہ اس کا غلام آیا ہوگا۔ ظاہر کہ ایسے احتمالات کی کوئی قیمت نہیں۔ (عمدۃ القاری ۸۷۹۔۱)

بَابُ تَرْكِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالنَّاسِ الْاَعْرَابِيَّ حَتّٰى فَرَغَ مِنْ بَوْلِهِ فِي الْمَسْجِدِ

(رسول اللہ ﷺ اور صحابہؓ کا دیہاتی کو مہلت دینا جب تک کہ وہ مسجد میں پیشاب کر کے فارغ نہ ہو گیا)

(۲۱۶) حَدَّثَنَا مُوْسَى بْنُ اِسْمٰعِيْلَ قَالَ ثَنَا هَمَّامٌ قَالَ ثَنَا اِسْحٰقُ عَنْ اَنَسِ ابْنِ مَالِكٍ اَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَاٰى اَعْرَابِيًّا يَبُوْلُ فِي الْمَسْجِدِ فَقَالَ دَعُوْهُ حَتّٰى اِذَا فَرَغَ دَعَا بِمَاءٍ فَصَبَّهُ عَلَيْهِ:۔

ترجمہ: حضرت انس بن مالکؓ راوی ہیں کہ رسول ﷺ نے ایک دیہاتی کو مسجد میں پیشاب کرتے ہوئے دیکھا تو لوگوں سے آپ نے فرمایا اسے چھوڑ دو جب وہ (پیشاب سے) فارغ ہو گیا تو پانی منگا کر آپ نے (اس جگہ) بہا دیا۔

تشریح: حضرت گنگوہی قدس سرہ نے فرمایا:۔ چونکہ امرِ بول میں تشدد اس بات کا مقتضیٰ تھا کہ دیہاتی نے جو حرکت مسجد ایسی مقدس جگہ میں کی، اس پر سختی کی جاتی، اس لئے مستقل باب باندھ کر امام بخاری رحمہ اللہ نے بتلایا کہ بعض مفاسد اور برائیوں کو دوسرے بڑے مفاسد اور برائیوں سے بچنے کے لئے اختیار کر لیا جاتا ہے، مثلاً یہاں اگر اس گنوار پر تشدد کیا جاتا۔ تو یا تو وہ اسی حالت میں پیشاب کرتے ہوئے ادھر ادھر بھاگتا، جس سے اس کا پیشاب بجائے ایک جگہ کے مسجد کے بہت سے حصوں تک پہنچتا، اور خود اس کے کپڑے بھی نجس ہوتے اور اگر خوف و دہشت کے سبب اس کا پیشاب بند ہو جاتا تو اس سے ضرر اور بیماری کا خطرہ تھا۔

حافظ ابنِ حجر رحمہ اللہ نے لکھا کہ "اس گنوار کو پیشاب کرنے سے اس لئے باز نہیں رکھا گیا کہ وہ ایک مفسدہ اور برائی کا آغاز کر چکا تھا جس کو روکنے سے اس میں اور بھی زیادتی ہوتی" (فتح الباری ۲۲۴۔۱)

معلوم ہوا کہ کسی برائی کو روکنے کے لئے بڑی عقل و فہم اور مصلحت اندیشی کی ضرورت ہے، اور ایسے مواقع میں جلد بازی سے کام لینا مناسب نہیں۔

اعرابی کے معنی

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے لکھا:۔اعرابی واحد ہے اعراب کا، یعنی جولوگ دیہات و جنگال میں رہتے ہوں خواہ وہ عربی ہوں، یا عجمی، (فتح الباری ۲۲۴۔ا) محقق عینی نے لکھا:۔اعربی کی نسبت اعرب کی طرف ہے اور وہ شہروں کے باشندے ہیں۔عمدۃ القاری ۸۸۲۔ا) بعض متداول کتبِ لغات میں، اعرابی کا ترجمہ عرب کا دیہاتی، اور اعراب کا ترجمہ عرب دیہات کے باشندے لکھا ہے جو قابلِ تحقیق ہے اور المنجد میں اعرابی کا ترجمہ الجاہل من العرب لکھا، یہ تو قطعاً غلط ہے، کیونکہ اعرابی کا جاہل ہونا ضروری نہیں۔افسوس ہے کہ منجد کی بہ کثرت اغلاط کے باوجود ہم لوگ اس پر اعتماد کرتے ہیں۔

بحث ونظر: حدیث الباب سے ثابت ہوا کہ کسی پاک زمین پر پیشاب وغیرہ نجاست گر جائے تو اس کو پانی سے دھوکر پاک کر سکتے ہیں اور اس کو حنفیہ بھی تسلیم کرتے ہیں، البتہ زمین کو پاک کرنے کی صورتیں ان کے نزدیک دوسری بھی ہیں جو احادیث و اصولِ شروع ہی سے ثابت ہیں، اس لئے وہ طہارتِ ارض کو خاص صورتِ واقعہ حدیث الباب کے ساتھ خاص نہیں کرتے، بخلاف اس کے امام مالک امام شافعی وامام احمد کا مذہب یہ ہے کہ زمین کو پاک کرنے کی بجز پانی کے اور کوئی شکل نہیں ہے، وہ حدیث الباب سے استدلال کرتے ہیں اور ان احادیث وآثار کو ترک کرتے ہیں، جن سے دوسری صورتیں ثابت ہوتی ہیں پھر بھی سب اہلِ حدیث ہیں۔اور حنفیہ اہل الرائے۔واللہ المستعان

تفصیل مذاہب

جس طرح دوسرے اصحابِ مذاہب نے حنفیہ کو اصحاب الرائے بطور طعن کہنے میں غلطی کی ہے، اسی طرح حنفیہ کے کیونکہ اس کا واحد نہیں ہے اور وہ دیہات کے باشندے ہیں اور عربی کی نسبت عرب کی طرف ہے۔مذہب کی تعیین وتشخیص میں بھی بیشتر مسائل میں غلطی کی گئی ہے، اور یہ غلطی محدثِ جلیل ابوبکر بن ابی شیبہ اور امام بخاری جیسے اکابر سے بھی ہوئی ہے۔جس کا ذکر پہلے ہو چکا ہے، یہاں علامہ نووی وغیرہ کی غلطی ملاحظہ ہو کہ انہوں نے حنفیہ کی طرف یہ امر منسوب کر دیا کہ ان کے نزدیک زمین کی طہارت زمین کی ناپاک مٹی کو کھود کر اس جگہ سے دور کئے بغیر نہیں ہو سکتی، حالانکہ جیسا ہم نے اوپر لکھا حنفیہ کے یہاں زمین کی پاکی کیلئے مختلف صورتوں میں بہ اتباع حدیث وآثار مختلف صورتیں ہیں۔

علامہ نووی وغیرہ کی غلطی

چنانچہ خود حافظ ان حجر رحمہ اللہ نے بھی علامہ نووی وغیرہ کی غلطی مذکور کو ظاہر کیا، انہوں نے لکھا:۔نووی وغیرہ نے جو اس طرح مطلق اور عام بات حنفیہ کی طرف منسوب کر دی ہے، وہ صحیح نہیں کیونکہ کتبِ حنفیہ میں تفصیل مذکور ہے کہ جب زمین نرم ہو تو اس کی طہارت کا طریقہ ان کے یہاں بھی یہی ہے کہ اس حصہ میں بہت سا پانی ڈالو، تا کہ وہ نجاست زمین کے نیچے کے طبقہ میں اتر جائے اور اوپر کا حصہ پاک پانی سے پاک ہو جائے، ایسی زمین کی مٹی کھود کر پاک کرنے کو وہ بھی نہیں کہتے، البتہ اگر زمین سخت ہو تو اس کی مٹی کھودنے کا حکم دیتے ہیں، کیونکہ پانی کا کوئی اثر اس کے اوپر یا نیچے کے حصہ پر نہ ہو سکے گا اور اس کے لئے وہ حدیث سے استدلال کرتے ہیں، جو تین طریقوں سے مروی ہے، ایک موصول سند سے امام طحاوی نے ذکر کی ہے، مگر وہ ضعیف ہے دوسرے دو طریقے مرسل ہیں اور ان دونوں کے رواۃ ثقہ ہیں مگر یہ ان ہی کے مقابلہ میں حجت بن سکتی ہیں، جو مرسل کو حجت مانتے ہیں۔الخ (فتح الباری ۲۲۶۔ا)

مسلکِ حنفیہ کی مزید وضاحت

صاحب تحفۃ الاحوذی نے بھی ۱۳۹۔ا میں حافظ کی عبارت مذکورہ نقل کر کے لکھا کہ بات حافظ ہی کی صحیح ہے، پھر عمدۃ القاری شرح البخاری سے

محقق عینی کے حوالہ سے حنفیہ کے مذہب کی تفصیل نقل کی ہے،ہم بھی یہاں اس کو ذکر کرتے ہیں تا کہ حنفیہ کا مسلک پوری طرح روشنی میں آجائے:۔

''ہمارے اصحاب (حنفیہ) کا مسلک یہ ہے کہ جب کسی حصہ زمین پر نجاست لگے تو اگر زمین نرم ہو،اس پر پانی ڈالیں گے تا کہ وہ پانی اندر اتر جائے،اور جب اوپری سطح پر نجاست کا کوئی اثر باقی نہ رہے تو اس زمین کی طہارت کا حکم کر دیا جائے گا،اس میں کوئی عدد شرط نہیں کہ کتنی بار پانی ڈالیں گے،یہ بات پاک کرنے والے کی فقہی سمجھ پر موقوف ہے کہ جب اس کے غالب گمان میں طہارت آجائے تو اسی پر پاک سمجھ لیا جائے گا اور زمین کے اندر پانی کا اترنا کپڑے کو نچوڑنے کے قائم مقام ہوگا،پھر یہی حکم ہر ایسی چیز کے پاک کرنے میں ہوگا جس کو نچوڑا نہ جا سکے،لیکن ظاہرِ روایت پر قیاس اسی کو مقتضی ہے کہ ایسی سب چیزوں پر بھی کپڑے کی طرح سے تین بار پانی بہایا جائے اور ہر بار پانی نیچے اتر جائے،دوسری صورت یہ ہے کہ زمین سخت ہو،پھر اگر وہ زمین ڈھلوان ہو تو اس کے نشیبی حصہ میں گڑھا کھودیں گے اور اس پر تین بار پانی بہائیں گے اس کے بعد گڑھے کو مٹی سے بھر دیں گے (تا کہ وہ جگہ بھی پاک ہو جائے) اور اگر وہ سخت زمین کا حصہ سطح مستوی ہو کہ پانی اس پر نہ ڈھل سکے تو اس کو دھونا بے فائدہ ہے،اس کی ناپاک مٹی کھود کر پھینک دیں گے،اور امام اعظمؒ سے یہ بھی منقول ہے کہ زمین اس وقت تک پاک نہ ہوگی جب تک اس جگہ تک نہ کھودیں گے جہاں تک نجاست کی تری کا اثر پہنچ گیا ہے اور اس مٹی کو وہاں سے ہٹا دیں گے۔

حنفیہ کے حدیثی دلائل

محقق عینی رحمہ اللہ نے تفصیل مذکور بیان کرنے کے بعد یہ بھی لکھا کہ حنفیہ نے زمین کھود کر پاک کرنے کا طریقہ اپنی طرف سے نہیں،بلکہ حدیث ہی کی وجہ سے جائز کیا ہے،چنانچہ اس کی دلیل وہ دو حدیث ہیں جن کو محدث دارقطنی نے روایت کی ہے ایک عبداللہ سے،دوسری حضرت انس سے کہ ایک اعرابی نے مسجد میں پیشاب کیا تو حضور علیہ السلام نے حکم فرمایا کہ اس جگہ کو کھود دو اور اس پر ایک بڑا ڈول پانی کا ڈال دو،اور ابوداؤد نے بھی عبداللہ بن معقل سے اس طرح روایت ذکر کی ہے کہ ایک اعرابی نے حضور علیہ السلام کے ساتھ نماز پڑھی،پھر مسجد کے ایک حصہ میں پیشاب کیا،لوگوں نے روکا تو حضور ﷺ نے ان کو منع فرمایا،اور پھر حکم کیا کہ جس جگہ اس نے پیشاب کیا ہے،اس مٹی کو وہاں سے لیکر پھینک دو اور اس جگہ پانی بہا دو،ابوداؤد نے اس حدیث کو روایت کر کے کہا کہ یہ مرسل ابن معقل ہے (یعنی مرسلِ تابعی ہے) خطابی نے کہا کہ اس حدیث کو ابوداؤد نے ذکر کر کے تضعیف کی ہے اور مرسل کہا ہے حالانکہ خطابی کی یہ تعبیر صحیح نہیں،کیونکہ ابوداؤد نے اس کی ضعیف نہیں کہا،بلکہ صرف اس کے مرسل ہونے کی صراحت کی۔ (جو ضعف کو مستلزم[1] نہیں)

پھر محقق عینی نے لکھا کہ حدیث ابی داؤد مذکور دو طریقوں سے مرسل ہے،ایک تو اوپر ذکر ہوا،دوسرا مصنفِ عبدالرزاق میں ہے اور یہی حدیث دو مسند طریقوں سے بھی مروی ہے،ایک بطریق سمعان بن مالک جس کو دارقطنی نے اپنی سنن میں روایت کیا،دوسری بھی دارقطنی میں حضرت انسؓ سے مسنداً مروی ہے۔

قیاس شرعی کا اقتضا

محقق عینی نے یہ بھی لکھا کہ علاوہ احادیث وآثار کے قیاس کا مقتضی بھی یہی ہے کہ زمین کو جب تک کھودا نہ جائے اور اس کی ناپاک مٹی وہاں سے ہٹا کر نہ پھینکدی جائے،وہ زمین پاک نہ ہو،کیونکہ نجاست کا غسالہ (دھوون) بھی نجس ہے۔

---

[1] حافظ ابن حجر نے تلخیص میں لکھا کہ طریق مرسل کی جب سند صحیح ہو اور دوسری احادیث الباب اس کی مؤید ہوں تو وہ طریق مرسل بھی قوت حاصل کر لیتا ہے،پھر لکھا کہ اس کے لئے بھی دو اسناد موصولہ ہیں،ایک عبداللہ سے جس کو دارقطنی نے روایت کیا ہے،جس میں حضور ﷺ نے اس کے پیشاب کرنیکی جگہ کو کھودنے اور اس پر پانی بہانے کا حکم فرمایا،اگرچہ وہ سند قوی نہیں ہے،دوسری روایت حضرت انس سے ہے،جس کو دارقطنی نے روایت کیا ہے اور اس کے رجال ثقات ہیں۔ (معارف السنن للبنوری ۳-۵۰۱)

اعتراض وجواب

اگر یہ اعتراض کرو گے کہ حنفیہ نے حدیث صحیح کوتو چھوڑ دیا اور حدیثِ ضعیف ومرسل سے استدلال کرلیا تو ہم جواب دیں گے کہ ہم نے صحیح پر بھی عمل کیا ہے۔ جب زمین سخت ہو۔ اور ضعیف پر بھی کیا ہے جب زمین نرم ہو۔ ظاہر ہے کہ کسی حدیث پر عمل کرنے اور کسی کو ترک کرنے سے بہتر یہ ہے کہ سب پر عمل کیا جائے، اور ہمارے یہاں مرسل بھی معمول بہ ہے۔

ترکِ مرسل وترکِ حدیث

اور حقیقت یہ ہے کہ جو لوگ مرسل احادیث پر عمل نہیں کرتے، وہ اکثر و بیشتر احادیث کو ترک کردینے کے مرتکب ہوتے ہیں، پھر محدثین نے تو یہاں تک کہا ہے کہ دو مرسل صحیح اگر ایک صحیح مسند حدیث کے معارض ہوں تو دو مرسل پر عمل کرنا بہتر ہے، تو جس وقت کوئی معارضہ بھی نہ ہو تو بدرجہ اولی مرسل پر عمل ہونا چاہیے۔ (عمدۃ القاری ۸۸۳۔ا تا ۸۸۵۔ا)

گذشتہ تفصیل سے واضح ہوا کہ حنفیہ کے نزدیک زمین کو پاک کرنے کے بہت سے طریق ہیں، چنانچہ جہاں وہ پانی سے پاک ہوسکتی ہے نجاست کے خشک ہوجانے سے پاک ہوجاتی ہے، خواہ سورج سے خشک ہو یا آگ سے یا ہوا سے، بشرطیکہ نجاست کا اثر رنگ اور بو وغیرہ زائل ہو جائے، اور زمین ہی کے حکم میں وہ چیزیں بھی ہیں جو اس کے اندر گڑی ہیں، مثلاً درخت، گھاس، نرکل وغیرہ اور ایسے ہی دیواریں اور فرش میں لگی ہوئی اینٹ و پتھر ہیں (یوں ہی بچھی ہوئی نہیں) اس کے علاوہ بعض صورتوں میں زمین کی ناپاک مٹی کھود کر بھی اس کو پاک کرسکتے ہیں۔

مسلک دیگر ائمہ

یہ سب تفصیل تو حنفیہ کے یہاں ہے، لیکن حنفیہ میں سے امام زفر اور امام مالک، امام شافعی و امام احمد رحمہ اللہ کا مسلک یہ ہے کہ زمین یا مذکورہ اشیاء کو بغیر پانی کے پاک نہیں کرسکتے، ان کا استدلال حدیث الباب سے ہے، دوسرے انہوں نے زمین کو کپڑے پر قیاس کیا کہ جس طرح وہ خشک ہونے سے پاک نہیں ہوتا یہ بھی نہ ہوگی، لیکن حنفیہ نے قیاس مذکور کو حدیثِ عائشہؓ کی وجہ سے ترک کردیا ''زکوۃ الارض یبھا'' (زمین کی پاکی اس کے خشک ہونے سے حاصل ہوجاتی ہے) اور حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے کہ میں کنوارا تھا، مسجد میں سویا کرتا تھا، کتے مسجد میں آتے جاتے، اور پیشاب کرتے تھے، لیکن اس کی وجہ سے مسجد کو نہیں دھویا جاتا تھا (ابوداؤد) اس سے بھی معلوم ہوا کہ جب زمین کو پانی سے نہیں دھویا جاتا تھا، اور وہاں نماز بھی پڑھتے ہوں گے تو رات بھر میں چونکہ وہ زمین خشک ہوجاتی تھی اس لئے اسی کو پاکی کا سبب سمجھا جاتا تھا، اور حدیث الباب میں جو یہ مذکور ہے کہ حضور علیہ السلام نے فوراً پانی سے دھلوانے کا حکم فرمایا تو وہ بظاہر اس لئے ہوگا کہ دن کا وقت تھا اور نماز کے وقت تک فرشِ مسجد کے خشک ہونے کی توقع نہ ہوگی، یا اکمل الطہارتین حاصل کرائی ہوگی۔ غرض احتمالاتِ مذکورہ کی صورت میں حدیث الباب سے شوافع وغیرہم کا استدلال صحیح نہیں ہے اسی لئے امام غزالی شافعی رحمہ اللہ نے المنخول میں اعتراف کیا کہ شوافع کا استدلال اس حدیث سے صحیح نہیں ہے، پھر وہ پیشاب چونکہ مسجد کے ایک کونہ پر تھا، اور اس کا غسالہ مسجد سے باہر نکل گیا ہوگا، اس لئے اس سے غسالہ کی طہارت پر بھی استدلال صحیح نہیں ہے۔

علامہ خطابی کی تاویلِ بعید

آپ نے معالم السنن ۱۱۷۔ا میں حدیثِ ابنِ عمرؓ کی یہ تاویل کہ کانت الکلاب تبول کا مطلب یہ ہے کہ مسجد سے باہر پیشاب کرتے تھے، اور آگے تقبل و تدبر فی المسجد کا مطلب یہ ہے کہ مسجد میں آتے جاتے تھے، کیونکہ یہ تو نہیں ہوسکتا کہ کتوں کو مسجد میں پیشاب کرنے کا موقع

دیا جاتا تھا، اور مسجد کی اہانت کرائی جاتی تھی، اور یہی بات منذر[1] نے بھی کہی جیسا کہ حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں نقل کیا ہے۔ (فتح ۱۔۱۹۶)

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ فرماتے تھے کہ اس قسم کی بعید تاویلات ایسے بڑوں کی طرف سے موزوں نہیں، بالخصوص اگر ان کا مقصد حدیث کو حنفیہ کے استدلال سے نکالنا ہو تو ایسی بات اور بھی زیادہ غیر مناسب ہو جاتی ہے، کیونکہ کسی حدیث کو خواہ مخواہ کھینچ تان کر کسی فقہ کی طرف لے جانا یا تاویل بعید کر کے کسی فقہ سے دور کرنے کی سعی کرنا مناسب نہیں خدمت حدیث کا درجہ اولیٰ اور خدمت فقہ کا ثانوی ہونا چاہیے، دوسرے الفاظ میں حدیث سے فقہ کی طرف جانا چاہیے نہ کہ فقہ سے حدیث کی طرف، چنانچہ یہاں ظاہر سیاق عبارت یہی ہے کہ ظرف فی المسجد کا تعلق سارے معطوفات سے ہے، اور کلام اول کو تبول پر توڑ دینا صحیح نہیں۔

پھر یہ کہ اگر بالفرض حضرت ابن عمرؓ کا مقصد یہی بیان کرنا ہوتا کہ کتے مسجد سے باہر پیشاب کرتے تھے اور مسجد کے اندر گھومتے تھے تو مسجد سے باہر کا حال ذکر کرنے کا کیا فائدہ تھا؟ اور انھیں یہ کیسے معلوم ہوا کہ رات کے وقت جو کتے مسجد میں آتے ہیں وہ باہر پیشاب کر کے آتے ہیں، اور مسجد میں نہیں کرتے، کہ وہ وثوق کے ساتھ باہر پیشاب کرنے اور اندر نہ کرنے کی خبر دیتے ہیں۔

پھر یہ کہ اگر مساجد کو کتوں کے پیشاب سے بچانا احترام مسجد ہے تو مساجد میں ان کی آزادانہ آمد و رفت بھی ان کے احترام کے خلاف ہے، مگر ابتداء دورِ اسلام میں چونکہ مساجد کی چہار دیواری اور دروازے لگانے کا اہتمام نہ ہو سکا تھا، اس لئے ایسی چیزیں برداشت کی گئیں، اس کے بعد تکریم مساجد و تطہیر کا اہتمام کیا گیا تو دروازے لگانے کا دستور قائم کیا گیا۔ جیسا کہ محقق عینی نے عمدۃ القاری ۱۔۷۸۹ میں اور حافظ ابن حجر نے فتح الباری ۱۔۱۹۶ میں لکھا اور یہ بھی لکھا کہ حدیثِ ابن عمر کے ذکر کردہ واقعۂ ابتداءِ اسلام سے طہارتِ کلب پر استدلال بھی صحیح نہیں ہے جو امام بخاری رحمہ اللہ نے کیا ہے، امام بخاری نے تبول کا لفظ روایت نہیں کیا، لیکن اس کی روایت ابوداؤد، اسماعیلی ابونعیم، اور بیہقی نے کی ہے (عمدۃ القاری ۱۔۷۷۸) اس لئے وہ زیادتی صحیح ہے، اور اس کی مراد محقق عینی نے یہ متعین کی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کے بیان کے مطابق رات کے اوقات میں مسجد کے اندر کتوں کی آمد و رفت اور پیشاب کرنے کا معمول تو ضرور تھا مگر پیشاب کرنے کی جگہ متعین و مشاہد نہ تھی، کتوں کی جیسی عادت عموماً ہوتی ہے کہ جہاں اکثر وقت آتے جاتے ہیں وہاں پیشاب بھی کرتے ہیں، اسی سے حضرت ابن عمر نے اس وقت کا حال بتلایا، لہٰذا مسجد کو دھونے کا اہتمام بھی کسی نے نہ کیا، بالفاظ دیگر مسجد کا فرش یقیناً پاک تھا اور کتوں کا پیشاب کرنا اگر چہ مظنون تھا، مگر متیقن نہ تھا اور نہ اس کی جگہ متعین تھی، اس لئے اگر دھویا جاتا تو مسجد کے اکثر یا سارے فرش کو دھویا جاتا، جس کی ضرورت عدمِ تیقن مذکور کے سبب سے نہ تھی۔ دوسرے زمین کے خشک ہونے سے بھی طہارت کا مسئلہ موجود تھا، اور صبح تک مسجد خشک ہو جاتی تھی، اس لئے اس کے ناپاک رہنے کی صورت نہ تھی، چنانچہ اسی حدیث سے امام ابوداؤد نے بھی خشک ہونے کو سبب طہارت قرار دیا، جیسا کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فتح الباری ۱۔۱۹۶ میں، اور امام بیہقی نے سنن کبریٰ ۲۔۴۲۹ میں باب طھور الارض اذا یبست قائم کر کے یہی حدیث ابن عمرؓ ذکر کی، محقق عینی رحمہ اللہ کے جواب مذکور کو ہمارے حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ بھی پسند کرتے تھے۔

زمین خشک ہونے سے طہارت کے دوسرے دلائل

علاوہ حدیث ابن عمر مذکور کے مصنف ابن ابی شیبہ میں ابوجعفر محمد بن علی الباقر کا اثر ہے:۔ ”زکاۃ الارض یبسھا“ (زمین کی پاکی اس کا خشک

[1] محترم علامہ نبوری دامت فیوضہم نے معارف السنن ۱۔۵۰۴ میں فتح الباری کے حوالہ مذکورہ ہی سے ابن المنذر لکھا ہے، علامہ محدث ابن المنذر کا تذکرہ ہم نے مقدمہ انوار الباری ۲۔۸۶ میں لکھا ہے، تذکرۃ الحفاظ ۳۔۷۸۲ میں ہے کہ وہ خود مجتہد تھے، اور کسی کی تقلید نہ کرتے تھے، اگر چہ جیسا ہم نے لکھا ہے انہوں نے بہت سے مسائل میں امام شافعی رحمہ اللہ کی موافقت کی ہے لہٰذا ان سے مستبعد ہے کہ خواہ مخواہ شافعیت کی تائید اور حنفیت کی تردید دوسرے متعصب مقلدین کی طرح چاہی ہو، اس لئے ہمارا خیال ہے کہ یہاں حافظ کی مراد ابن المنذر نہیں بلکہ منذر ہی ہیں جیسا کہ مطبوعہ نسخہ میں ہے، اور غالباً یہ منذر بن شاذان ہوں گے، جن کا ذکر تیسری صدی کے علماء میں ملتا ہے، اور تذکرۃ الحفاظ میں ان کا ذکر نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ (مؤلف)

ہوتا ہے)اور ایسے ہی اس میں اثر محمد بن الحنفیہ اور ابوقلابہ کا ہے:۔"اذا جفت الارض فقدذکت (جب زمین خشک ہوگئی تو پاک ہوگئی)اور مصنف عبدالرزاق میں ابوقلابہ سے "جفوف الارض طهورها" ہے(زمین کا خشک ہونا ہی اس کا پاک ہوجانا (نصب الرایہ ۲۱۱-۱)

حنفیہ کا عمل بالحدیث

مندرجہ بالاتفصیلات سے یہ بات بخوبی معلوم ہوگئی کہ حنفیہ نے مختلف احادیث وآثار کو مختلف صورتوں پر محمول کر کے، سب احادیث و آثار پر عمل کیا، اور دوسرے اصحابِ مذاہب نے صرف حدیثِ ابی ہریرہ پر عمل کیا اور باقی کو ترک کردیا ہے حنفیہ نے حدیث ابی ہریرہ وحدیثِ انس کو، جن میں زمین کھودنے کا ذکر نہیں ہے، ایک خاص صورت پر حمل کیا، اور حدیثِ طاؤس وغیرہ کو حفر والی صورت پر، اور حدیثِ ابنِ عمر کو خشک ہونے پر محمول کیا اس طرح انھوں نے بغیر تاویل کے تمام احادیث وآثار پر عمل کیا ہے۔ اس پر بھی اگر حنفیہ کو "اصحاب الرائی" کے طعن سے نوازا جائے اور دوسرے حضرات اصحاب الحدیث، کہلائیں تو یہی کہنا پڑے ع برعکس نہند نام، زنگی کافور:۔

صاحبِ تحفۃ الاحوذی کا طرزِ تحقیق

آپ نے ۱۳۹-۱ میں لکھا کہ ناپاک زمین کی طہارت بالجفاف پر حنفیہ نے حدیثِ مرفوع وموقوف سے استدلال کیا ہے، لیکن حدیث مرفوع کا ثبوت نہیں ہوسکا، البتہ حدیثِ موقوف کا ثبوت ضرور ہے، جیسا کہ حافظ ابن حجر نے "تلخیص" میں مصنف ابی شیبہ اور مصنفِ عبدالرزاق سے تسلیم کیا ہے، دوسرا ثبوت حنفیہ کا حدیثِ ابنِ عمر سے ہے، جو ابوداؤد میں ہے، اور میرے نزدیک ابوداؤد کا استدلال صحیح ہے، اس میں کوئی خدشہ نہیں ہے، بشرطیکہ حدیثِ مذکور کا لفظ تبول محفوظ ہو، پھر حدیث الباب اور حدیثِ ابن عمر میں باہم کوئی تعارض بھی نہیں ہے، اس لئے کہ زمین کی طہارت کے دونوں طریقے مانے جاسکتے ہیں، یعنی پانی بہادینے سے بھی اور سورج وہوا سے خشک ہونے کے سبب بھی۔ واللہ اعلم

یہاں تو صاحبِ تحفہ نے خدالگتی اور انصاف کی بات کہی ہے، مگر آگے لکھا کہ جن لوگوں نے کہا کہ زمین بغیر کھودنے کے پاک نہیں ہوتی، انہوں نے ان روایات سے استدلال کیا ہے، پھر حافظ زیلعی کے ذکر کردہ دلائل نقل کئے، اور ان پر نقد کیا ہے۔

سوال یہ ہے کہ یہ کس نے کہا کہ بغیر حفر (کھودنے) کے ناپاک زمین پاک نہیں ہوتی، حنفیہ تو اس کے قائل نہیں ہیں، پھر زیلعی کی دلائل نقل کر کے نقد کرنے کا یہ موقع تھا؟ اس سے صریح مغالطہ ہوتا ہے کہ حنفیہ اس کے قائل ہیں، حالانکہ حنفیہ تو مختلف صورتوں میں، مختلف طریقوں سے طہارت کے قائل ہیں، اور اس تفصیل کو اصولی طور پر خود صاحبِ تحفہ نے بھی اوپر تسلیم کرلیا ہے، جبکہ دوسرے ائمہ کا فیصلہ یہ ہے کہ زمین کی طہارت کا طریقہ بجز پانی کے دوسرا نہیں ہے۔

اوپر کی تعبیر حنفیہ کے لحاظ سے غلط تھی تو آگے واحتج من قال ان الارض تطهر یصب الماء علیهاالخ دوسرے مذاہبِ ائمہ کے لحاظ سے صحیح نہیں، اور پھر اس قولِ ائمہ کو بحیثیتِ دلیل اصح الاقوال اور اقوی الاقوال قرار دینا اور بھی زیادہ۔ مغالطہ آمیز ہے، اس لئے کہ اگر وہ صرف اتنا کہتے کہ زمین پانی بہادینے سے پاک ہوجاتی ہے تو واقعی حدیث الباب سے ان کا استدلال صحیح تھا، لیکن ان کا دعویٰ تو یہ ہے کہ زمین بجز پانی کے اور کسی چیز سے پاک ہو ہی نہیں سکتی، تو اس کے لئے حدیث الباب سے استدلال کیسے صحیح ہوسکتا ہے، حدیث سے حصر مذکورہ کہاں نکلتا ہے؟ اور اگر نہیں نکلتا تو اس سے حنفیہ اور غیر حنفیہ دونوں کا استدلال صحیح ہے، پھر بحیثیتِ دلیل اصح الاقوال اور اقوی الاقوال حصر والون کا قول کیسے ہوسکتا ہے، اس کے بعد صاحب تحفہ نے لکھا کہ دوسرے درجہ میں ان لوگوں کا قول اصح واقوی ہے جو کہتے ہیں کہ ناپاک زمین سورج یا ہوا سے بھی خشک ہوکر پاک ہوجاتی ہے بشرطیکہ لفظ تبول محفوظ ہو۔

مغالطہ آمیزی: اوپر کی پوری تفصیل ہم نے اس لئے نقل کی ہے کہ ناظرین انوارالباری اس حقیقت تک پہنچ جائیں کہ صاحب تحفہ یا دوسرے محدثینِ اہلِ حدیث کے اذہان اکثر و بیشتر مواضع میں نکھرے ہوئے حقائق سے خالی ہوتے ہیں، وہ اگر کسی وقت کسی حق جانب کو تسلیم بھی کرتے ہیں، تو دوسرے وقت اس کے خلاف کہنے سے بھی نہیں جھجکتے، جس کی واضح مثال آپ کے سامنے ہے، اور غالباً امام ابوداؤد سے متاثر ہو کر تسلیم کرلیا کہ دونوں حدیثوں میں کوئی مخالفت نہیں، کیونکہ دونوں طریقوں سے زمین کی طہارت مانی جاسکتی ہے، حالانکہ یہ بات کھلی ہوئی مخالفت دوسرے ائمہ کی ہے، جو بغیر پانی کے اور کسی طریقہ سے طہارت کو نہیں مانتے پھر اتنی بات حق کہہ کر پلٹ گئے، اور حنفیہ کو مطعون کرنے کا اہم فریضہ ادا کرنے کو ان کے مسلک کی تعبیر ہی بدل دی، اور آگے چل کر دوسرے ائمہ کے مذہب کی تعبیر بدل کر ان کے ساتھ ہو گئے، اور اس کو اصح الاقوال کہہ دیا۔ اور آخر میں پھر اسی فرضی مسلک (کہ زمین بغیر کھودنے کے پاک نہیں ہوتی) کا ذکر خیر فرما کہ اپنی محدثانہ تحقیق کا ثبوت دے دیا۔

افسوس ہے کہ ہمارے پاس تحفۃ الاحوذی کی اس قسم کی محدثانہ و محققانہ خامیاں دکھلانے کا وقت نہیں ہے، اور کتاب کے بھی بہت زیادہ طویل ہونے کا خطرہ ہے، بطور نمونہ و مثال کبھی کہیں کچھ لکھتے ہیں، تاکہ اساتذہ، طلبہ اور اہلِ علم اس قسم کے مغالطوں سے غافل نہ ہوں۔ **والا مر بید اللہ۔**

فوائد و احکام: آخر میں وہ جلیل القدر اور بیش قیمت فوائد و احکام ذکر کئے جاتے ہیں، جو حدیث الباب سے حاصل ہوتے ہیں اور محقق عینی نے لکھے ہیں:

ازالۂ نجاست کے لئے صرف پانی ضروری نہیں

(۱) بعض شافعیہ نے حدیث الباب سے یہ اخذ کیا ہے کہ صرف پانی سے نجاست کا ازالہ ہوسکتا ہے، دوسری چیزوں سے نہیں خواہ وہ پانی ہی کی طرح نجاست دور کرسکتی ہوں، لیکن یہ استدلال فاسد ہے، کیونکہ پانی کا ذکر اس امر کو مستلزم نہیں کہ دوسری چیزوں کی اس سے نفی ہو جائے، مقصدِ شرع تو ازالۂ نجاست ہے، وہ خواہ پانی سے حاصل ہو، یا دوسری کسی پاک پانی کی طرح بہنے والی چیز سے ہو، دوسرے یہ استدلال مفہوم مخالفت سے مشابہ ہے، جو حجت نہیں ہے۔

نجاست کا غسالہ نجس ہے

(۲) ایک جماعت شافعیہ نے حدیث الباب سے یہ بھی استدلال کیا ہے کہ زمین پر پڑی ہوئی نجاست کا غسالہ پاک ہے، کیونکہ اس پر جب پاک کرنے کے لئے پانی ڈالا جائے گا، تو ظاہر ہے وہ ادھر ادھر بھی قریبی پاک جگھوں پر پہنچے گا تو اگر وہ دوسرے قریبی حصے اس سے ناپاک ہوں گے تو پاک کرنے کا مقصد ہی فوت ہو جائے گا، اس لئے غسالہ کو پاک قرار دینا ضروری ہے دوسرے بعض شوافع یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ حکم صرف زمین کے لئے نہیں، بلکہ دوسری چیزوں کا غسالہ بھی پاک ہوگا، لیکن حنابلہ بھی زمین اور اس کی ماسوا میں فرق کرتے ہیں۔ (حنفیہ کے نزدیک غسالہ نجاست بہر صورت نجس ہے)

زمین پاک کرنے کا طریقہ

(۳) امام ابوحنیفہ سے مروی ہے کہ اگر پانی تھوڑا ہو تو ناپاک زمین پر ڈال کر نجاست کو دھونا اور اس پانی کو کپڑے وغیرہ سے خشک کرنا ضروری ہے، اور ایسا تین بار کرنا چاہیے، البتہ اگر پانی زیادہ ہو تو اتنا بہا دینا کافی ہے کہ نجاست کا ازالہ ہو جائے، اور اس کا کوئی اثر رنگ و بو وغیرہ باقی نہ رہے پھر وہ زمین کا حصہ پھریرا ہو جائے تو پاک ہے۔

کپڑا پاک کرنے کا طریقہ

(۴) بعض شافعیہ نے حدیث الباب سے یہ بھی استدلال کیا ہے کہ نجس کپڑا پاک کرنے کے لئے دھویا جائے تو اس کو نچوڑنا ضروری نہیں،

جس طرح زمین اس کے بغیر پاک ہو جاتی ہے، کپڑا بھی پاک ہو جائے گا، یہ استدلال بھی فاسد اور قیاس مع الفارق ہے۔ کیونکہ زمین کے بارے میں تو مجبوری ہے کہ وہ نچوڑی نہیں جاسکتی، کپڑے وغیرہ میں یہ مجبوری نہیں ہے (حنفیہ کے نزدیک کپڑے وغیرہ کا تین بار دھونا اور نچوڑنا ضروری ہے، تاکہ ہر بار نجاست اور اس کا غسالہ دور ہو جائے، لیکن اگر ماء جاری کثیر سے دھویا جائے تو نچوڑنے یا تین بار کی شرط نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔

مسجد کی تقدیس: (۵) معلوم ہوا کہ مساجد کو پلیدی و نجاستوں سے بچانا ضروری ہے، اسی لئے روایت مسلم میں ہے کہ حضور علیہ السلام نے اس پیشاب کرنیوالے اعرابی کو بلا کر سمجھایا کہ ان مساجد میں پیشاب کرنا اور دوسری پلیدی ڈالنا مناسب نہیں ہے۔ یہ تو خدائے تعالیٰ کے ذکر، نماز اور تلاوتِ قرآن مجید کے لئے بنائی جاتی ہیں۔

مسجد کے عام احکام: (۶) بظاہر معلوم ہوا کہ مذکورہ تین امور کے علاوہ دوسرے امور مساجد میں جائز نہیں، لیکن ذکر عام ہے جو قراءتِ قرآن، علم دین کے پڑھنے پڑھانے، اور وعظ وغیرہ کو شامل ہے، اور نماز بھی عام ہے، فرض ہو یا نفل، اگرچہ نوافل گھر پر افضل ہیں، ان کے علاوہ دنیا کی باتیں ہنسی ٹھٹا، اور بغیر نیت اعتکاف کسی دنیوی کام میں مشغول ہو کر مسجد میں ٹھہرنا بعض شافعیہ کے یہاں تو غیر مباح ہیں، اور صحیح یہ ہے کہ مسجد میں عبادت کے لئے، قرأتِ علم، اور درس وسماعِ درس و وعظ کے لئے، اور ایسے ہی انتظارِ نماز وغیرہ کے واسطے ٹھہرنا تو مستحب ہے، اور ان کے بغیر مباح ہے جس کا ترک اولیٰ ہے۔

مسجد میں سونا: امام شافعی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب ''الأم'' میں اس کو جائز قرار دیا ہے، ابن المنذر نے کہا کہ ابن المسیب، حسن، عطاء، اور شافعی نے رخصت دی ہے، اور حضرت ابن عباس نے فرمایا کہ مسجد کو مرقد (سونے کی جگہ) نہ بناؤ اور ان سے یہ بھی مروی ہے کہ اگر نماز کے لئے مسجد میں سو جائے تو کوئی حرج نہیں، امام اوزاعی نے کہا کہ مسجد میں سونا مکروہ ہے، امام مالک رحمہ اللہ نے فرمایا کہ مسافر کے لئے جائز، دوسرے کے لئے بہتر نہیں، امام احمد نے فرمایا:۔ اگر مسافر یا اس جیسا ہو تو حرج نہیں، لیکن مسجد کو قیلولہ یا رات کے سونے کی جگہ بنا لینا درست نہیں، یہی قول اسحٰق کا ہے یعمری نے کہا کہ اجازت دینے والوں کا استدلال حضرت علیؓ اور حضرت ابن عمرؓ، اہل صفہ، صاحبۃ الوشاع عورت، عرنیہ ثمامۃ بن آثال اور صفوان بن امیہ کے مسجد میں سونے کے عمل سے ہے جن کے بارے میں اخبار صحاح مشہور ثابت ہیں۔

مسجد میں وضو: ابن المنذر نے کہا کہ سب اہلِ علم مسجد میں وضو کو مباح سمجھتے تھے، بجز اس جگہ کے جس کے تر ہونے سے لوگوں کو تکلیف پہنچے، ایسی جگہ مکروہ ہے، ابن بطال نے کہا کہ یہی بات حضرت ابن عمر، ابن عباس، عطاء، طاؤس، نخعی اور ابن قاسم صاحبِ امام مالک سے بھی منقول ہے، اور ابنِ سیرین و سحنون اس کو مکروہ تنزیہی بھی کہتے ہیں، ہمارے بعض اصحاب (حنفیہ) سے منقول ہے کہ اگر مسجد میں کوئی جگہ وضو کے لئے مقرر کی گئی ہو تو وہاں وضو میں کوئی حرج نہیں، ورنہ مسجد میں درست نہیں۔

مسجد میں فصد وغیرہ حرام ہے

علامہ یعمری کی شرح ترمذی میں ہے کہ مسجد کے اندر اگر کسی برتن میں فصد کھلوائے تو مکروہ ہے اور بغیر اس کے حرام ہے اور اگر مسجد کے اندر کسی برتن میں پیشاب کرے تو اصح قول یہ ہے کہ حرام ہے، دوسرا قول کراہت ہے۔

(۶) حدیثِ الباب سے ثابت ہوا کہ امرِ معروف و نہی منکر میں مبادرت اور جلدی کرنی چاہیے، جس طرح صحابۂ کرامؓ نے اعرابی کو مسجد میں پیشاب کرنے سے روکنے میں کی۔

(۷) حضورِ اقدس علیہ السلام کی موجودگی میں بھی بغیر آپ سے مراجعت واستصواب کے امرِ معروف و نہی منکر میں صحابۂ کرام کی مبادرت کا جواز مفہوم ہوا، اور اس کو خدائے تعالیٰ اور نبی کریم علیہ السلام پر تقدم کی صورت نہ سمجھا جائے، جس کی قرآن مجید میں ممانعت ہے، کیونکہ مسجد میں

پیشاب کرنے کی برائی اور شرعی قباحت طے شدہ تھی، یعنی شریعت خود انکارِ مذکور کی مقتضی تھی، لہٰذا امرِ شارع ہی صحابۂ کرام کے انکار سے مقدم تھا، اور وہ اس کے متبع تھے، اگرچہ اس خاص واقعہ میں امر و اشارہ نہ تھا، معلوم ہوا کہ اذنِ خاص شرط نہیں اور اذنِ عام کافی ہے۔

(۸) معلوم ہوا کہ دو مفسدوں اور برائیوں میں سے بڑی کو دفع کرنے کے لئے چھوٹی کو اختیار کر لینا چاہیے، اور دو مصلحتوں اور بھلائیوں میں سے کم درجہ کی مصلحت کے مقابلہ میں بڑی مصلحت کو حاصل کرنا چاہیے، جیسے یہاں بولِ مسجد کے مفسدہ کو بمقابلۂ قطعِ بول اختیار کیا گیا جو بڑا مفسدہ تھا۔ اور اگرچہ تنزیہ و تقدیس مسجد بھی ایک مصلحت تھی مگر اس کے مقابلہ بڑی مصلحت، اعرابی کو پیشاب کرنے دینے کو حاصل کیا گیا۔

(۹) جاہل و ناواقفِ شریعت لوگوں سے نرمی، سہولت اور تالیفِ قلوب کا برتاؤ کرنا چاہیے۔

(۱۰) اگر کوئی مانع خاص نہ ہو تو ازالۂ مفاسد میں عجلت کرنی چاہیے جس طرح بولِ اعرابی کے بعد ہی حضور اکرم ﷺ نے ناپاک حصے کو پاک کرنے کے لئے پانی بہا دینے کا حکم فرمایا:۔ (تلک عشرة کاملة) (عمدة القاری ۸۸۴-۱)

نہی منکر کا درجہ اور اہمیت

شریعتِ اسلامیہ میں جس طرح امرِ معروف کو اہمیت حاصل ہے، اسی طرح نہی منکر کو بھی ہے، اور تبلیغ دین کا مکمل تصور بغیر ان دونوں کے نہیں ہو سکتا، اس لئے جو تبلیغی جماعتیں صرف امرِ معروف پر اکتفا کئے ہوئے ہیں اور نہیِ منکر سے صرفِ نظر کر لی ہے، یہ ان کا بڑا نقص ہے جس طرح مخصوص چند امورِ شرعیہ کی تبلیغ کرنا اور باقی پورے دین کو عوام و خواص تک پہنچانے کی فکر نہ کرنا بڑی کمی ہے، ضرورت ہے کہ تبلیغ و اصلاح کا بیڑہ اٹھانے والے، علماءِ وقت کے تعاون و مشوروں سے استفادہ کریں، اور ایسے طریق کار سے پرہیز کریں جس سے علماء اور مدارسِ دینیہ کی وقعت و احترام لوگوں کے دلوں سے رخصت ہو، اس طریقہ کا عظیم نقصان جلد محسوس ہو یا دیر میں، مگر قابلِ انکار ہرگز نہیں، واللہ الموفق۔ مئی ۱۹۶۵ء میں تبلیغی اجتماع بجنور کے موقع پر راقم الحروف نے حضرت محترم مولانا انعام الحسن صاحب کاندھلوی حال امیر جماعت تبلیغ نظام الدین دہلی سے متعدد اہم اصلاح طلب امور پر گفتگو کی اور موصوف نے الحمد للہ بڑی فراخدلی سے ان کی اہمیت و ضرورت تسلیم فرمائی تفصیل پھر کسی موقع پر عرض کی جائے گی۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کو اپنی مرضیات سے نوازے۔ آمین

بَابُ صَبِّ الْمَاءِ عَلَى الْبَوْلِ فِي الْمَسْجِدِ

(مسجد میں پیشاب پر پانی بہا دینا)

(۲۱۷) حَدَّثَنَا اَبُو الْيَمَانِ قَالَ اَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ اَخْبَرَنِي عُبَيْدُ اللهِ ابْنُ عَبْدِاللهِ بْنِ عُتْبَةَ بْنِ مَسْعُوْدٍ اَنَّ اَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ قَامَ اَعْرَابِيٌّ فَبَالَ فِي الْمَسْجِدِ فَتَنَاوَلَهُ النَّاسُ فَقَالَ لَهُمُ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَعُوْهُ وَهَرِيْقُوْا عَلَى بَوْلِهِ سَجْلًا مِّنْ مَّآءٍ فَاِنَّمَا بُعِثْتُمْ مُيَسِّرِيْنَ وَلَمْ تُبْعَثُوْا مُعَسِّرِيْنَ.

(۲۱۸) حَدَّثَنَا عَبْدَانُ قَالَ اَنَا عَبْدُ اللهِ قَالَ اَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيْدٍ قَالَ سَمِعْتُ اَنَسَ بْنَ مَالِكٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ح وَحَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ مَخْلَدٍ قَالَ حَدَّثَنَا سُلَيْمٰنُ عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيْدٍ قَالَ سَمِعْتُ اَنَسَ بْنَ مَالِكٍ قَالَ جَآءَ اَعْرَابِيٌّ فَبَالَ فِي طَائِفَةِ الْمَسْجِدِ فَزَجَرَهُ النَّاسُ فَنَهَاهُمُ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمَّا قُضِيَ بَوْلَهُ اَمَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِذَنُوْبٍ مِنْ مَّآءٍ فَاُهْرِيْقَ عَلَيْهِ.

ترجمہ (۲۱۷): حضرت ابو ہریرہؓ نے فرمایا کہ ایک اعرابی کھڑا ہو کر مسجد میں پیشاب کرنے لگا تو لوگوں نے اسے پکڑا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا کہ اسے چھوڑ دو، اور اس کے پیشاب پر پانی کا ایک بڑا ڈول بہا دو، خواہ وہ کم بھرا ہوا ہو یا پورا، کیونکہ تم نرمی کے لئے بھیجے گئے ہو سختی کیلئے نہیں۔

ترجمہ (۲۱۸): حضرت انس بن مالکؓ رسول ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ ایک دیہاتی شخص آیا اور اس نے مسجد ایک کونے میں پیشاب کر دیا، لوگوں نے اس کو منع کیا تو رسول اللہ ﷺ نے انھیں روک دیا، جب وہ پیشاب کر کے فارغ ہوا تو آپ نے اس کے پیشاب پر ایک ڈول پانی بہانے کا حکم دیا، چنانچہ بہادیا گیا۔

تشریح: حسبِ سابق ہے، محقق عینی نے لکھا کہ امام بخاری رحمہ اللہ کے اس باب کو مستقل طور سے لانے کا کوئی زیادہ فائدہ نہیں ہے، کیونکہ پہلے باب اور حدیث الباب سے مطلوبہ فائدہ حاصل تھا۔ (عمدۃ القاری ۸۸۶۔۱)

حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رحمہ اللہ نے تراجم ابواب میں لکھا کہ امام بخاری کی غرض طہارتِ ارض کا طریقہ بتلانا ہے، کہ یا تو وہ مطلقاً پانی بہادینے سے حاصل ہوگی، جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب ہے کہ حفرِ مسجد اور نقلِ تراب کی ضرورت نہیں، یا یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ زمین نرم نہ ہو۔ (اور سخت ہو) تو پانی بہادینا اس کی طہارت کے لئے کافی ہے جیسا کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب ہے، اس سے معلوم ہوا کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا مسلک پوری طرح متعین نہیں ہوسکا کہ وہ حنفیہ کے موافق ہے یا شافعیہ کے، واللہ تعالیٰ اعلم

جس اعرابی کے مسجد میں پیشاب کرنے کا ذکر حدیث الباب میں آیا ہے، اس کا نام کیا تھا، اور وہ یمانی تھا یا تمیمی وغیرہ اس کی پوری تفصیل و تحقیق رفیق محترم علامہ بنوری دام فیضہم نے معارف السنن ۴۹۹۔امیں کی ہے۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا:۔ زمین کی اوپری سطح تو پانی بہادینے سے پاک ہوجاتی ہے' اور جوفِ ارض (اندر کا حصہ) خشک ہونے سے یا مٹی کھود کر نکالدینی سے پاک ہوجاتا ہے، پانی بہادینے سے پاک ہونے کا حکم اس لئے کرتے ہیں کہ پانی بہنے سے جاری کے حکم میں ہوجاتا ہے (اور جاری پانی کو سب ہی طاہر و مطہر مانتے ہیں)

مسئلہ عجیبہ: پھر فرمایا کہ ہماری فقہ کا ایک عجیب سا مسئلہ قابل ذکر ہے، وہ یہ کہ اگر دوڈول میں پانی رکھا ہوا ور ایک پاک، دوسرا نجس ہو، پھر دونوں کو ایک ساتھ اوپر سے بہادیں، تو دونوں پانی ایک ساتھ گرے ہوئے جاری ہونے کے سبب سے پاک سمجھے جائیں گے لیکن یہ مسئلہ حنفیہ میں اختلافی ہے، اتفاقی نہیں ہے، کیونکہ وہ دوسری اختلافی اصل پر مبنی ہے وہ یہ کہ پانی کے جاری ہونے کے لئے مدد شرط ہے یا نہیں، جو لوگ مدد کی شرط نہیں لگاتے، ان کے اصول پر ضرور اوپر کی صورت میں دونوں پانی کا مجموعہ طاہر ہوگا، مگر جو لوگ مدد کی شرط لگاتے ہیں، ان کے اصول پر پاک نہ ہوگا۔ کیونکہ دوسرے پاک پانی کی مدد جریان مذکورہ کو حاصل نہیں ہوئی، حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا مقصد یہ ہے کہ حنفیہ کی فقہ کے بہت سے مسائل خود حنفیہ میں بھی اختلافی ہیں، اور اعتراض کرنے[1] والے کسی جزئی کو لے کر طعن کرتے ہیں' تو جواب دہی کے

[1] ﴿اس موقع پر یاد آیا کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے اپنی کتاب "جزء القراءت خلف الامام" میں حنفیہ پر اعتراض کیا ہے کہ یہ حضرات امام کی جہری قراءت کے وقت قرائت فاتحہ سے تو مقتدی کو روکتے ہیں اور آیت "فاستمعوا لہ وانصتوا" سے استدلال کرتے ہیں لیکن مقتدی کو ثنا پڑھنے کی اجازت دیتے ہیں، یہ بھی تو آیتِ مذکور کے خلاف ہے، اس کے جواب میں ہمارے استاد الاساتذۃ حضرت، اقدس مولانا نانوتوی رحمہ اللہ نے اپنی رسالہ قراءت خلف الامام میں جواب دیا کہ ثنا کی اجازت اس لئے ہے کہ اس کو بطور آدابِ شاہی بجالانے کے پڑھا جاتا ہے، ہمارے نزدیک جواب مذکور بھی محققانہ اور محدثانہ نہیں ہے، کیونکہ "حلبی کبیر" (شرح منیۃ المصلی) ۳۰۴ میں اس مسئلہ کی پوری تفصیل مذکور ہے، جس کا خلاصہ حسب ذیل ہے۔

مسبوق اگر امام کو خاموش حالت میں پائے تو ثنا پڑھے، اور جب قراءت جہری کی حالت میں پائے تو ثنا نہ پڑھے، بعض نے کہا کہ سکتات کے اندر ایک ایک کلمہ توڑ کر پڑھ لے، فقیہ جعفر ہندوانی سے نقل ہے کہ فاتحہ پڑھنے کی حالت میں تو بالاتفاق ثنا پڑھ لے، اور سورت پڑھ رہا ہو تو امام ابو یوسف کے نزدیک پڑھ سکتا ہے امام محمد منع فرماتے ہیں، ذکرہ فی الذخیرہ، لیکن یہ مستبعد بات ہے، کیونکہ قول باری تعالیٰ "واذا قرئ القرآن فاستمعوا لہ الآیہ" اس طرح کی کوئی تفریق و تفصیل ثابت نہیں ہوتی کہ فاتحہ کا حکم الگ ہو اور سورت کا الگ۔ لہٰذا (حنفیہ کا) صحیح ترین قول یہی ہے کہ امام کے قراءت جہری کے وقت مقتدی ثناء نہ پڑھے، جو اطلاقِ نص کا مقتضا ہے، غالباً حضرت نانوتوی رحمہ اللہ کے سامنے فقہاء حنفیہ کی تصریح مذکور نہ ہوگی، ورنہ امام بخاری کے اعتراض کا تحقیقی محدثانہ جواب یہ تھا (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

لئے ضروری ہے کہ فقہ حنفی سے پوری واقفیت ہو، اور اتفاقی واختلافی اصول ومسائل پر نظر ہو، تاکہ جواب تحقیق وبصیرت سے ہو، قولہ فبال فی طائفة المسجد، پر حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا میرے نزدیک ناحیہ کا ترجمہ یکسو اور ایک طرف ہے، اور یہی مراد موطاء امام محمد میں احسن الی غنمک واطلب مراحها واصل فی ناحیتها سے ہے، یعنی یکسو اور ایک طرف ہوکر نماز پڑھا کر، اور یہ بھی اس امر کی دلیل ہے کہ ماکول اللحم حیوانات کے گوبر اور پیشاب نجس ہیں، کیونکہ آپ نے ان سے بچ کر اور الگ دور ہوکر ایک گوشہ میں نماز پڑھنے کو فرمایا، اگر وہ ناپاک نہ ہوتے تو ایک طرف ہوکر نماز پڑھنے کا حکم کیوں فرماتے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

بَابُ بَوْلِ الصِّبْيَانِ

(بچوں کے پیشاب کے بارے میں)

(۲۱۹) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ يُوْسُفَ قَالَ اَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ اَبِيْهِ عَنْ عَائِشَةَ اُمِّ الْمُؤْمِنِيْنَ اَنَّهَا قَالَتْ اُتِيَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِصَبِيٍّ فَبَالَ عَلٰى ثَوْبِهٖ فَدَعَا بِمَآءٍ فَاَتْبَعَهٗ اِيَّاهُ:.

(۲۲۰) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ يُوْسُفَ قَالَ اَنَا مَالِكٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُبَيْدِاللّٰهِ ابْنِ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ عُتْبَةَ عَنْ اُمِّ قَيْسٍ بِنْتِ مِحْصَنٍ اَنَّهَا اَتَتْ بِابْنٍ لَهَا صَغِيْرٍ لَّمْ يَاْكُلِ الطَّعَامَ اِلٰى رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَاَجْلَسَهٗ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِيْ حَجْرِهٖ فَبَالَ عَلٰى ثَوْبِهٖ فَدَعَا بِمَآءٍ فَنَضَحَهٗ وَلَمْ يَغْسِلْهُ:.

ترجمہ (۲۱۹): حضرت عائشہ ام المومنینؓ فرماتی ہیں کہ رسول ﷺ کے پاس ایک بچہ لایا گیا، اس نے آپ کے کپڑے پر پیشاب کر دیا تو آپ نے پانی منگایا اور اس پر بہا دیا۔

ترجمہ (۲۲۰): حضرت ام قیس بنت محصن سے روایت ہے کہ وہ رسول ﷺ کی خدمت میں اپنا چھوٹا بچہ لے کر آئیں جو کھانا نہیں کھاتا تھا (یعنی شیر خوار تھا) تو رسول اللہ ﷺ نے اسے اپنی گود میں بٹھا لیا، اس بچے نے آپ کے کپڑے پر پیشاب کر دیا آپ نے پانی منگا کر کپڑے پر ڈال دیا اور اسے (خوب اچھی طرح) نہیں دھویا۔

تشریح: دودھ پیتے بچوں کے پیشاب کے متعلق دونوں حدیث الباب سے یہ امر ثابت ہوا کہ اگر وہ کسی کے کپڑوں پر لگ جائے تو اس کو معمولی طریقہ سے دھو دیا جائے، زیادہ مل دل کر اور کدوکاوش سے دھونے کی ضرورت نہیں، جس کی وجہ یہ نہیں کہ وہ نجس نہیں ہے بلکہ حسب نقل امام طحاوی رحمہ اللہ اس لئے ہے کہ بچہ کا پیشاب ایک جگہ میں ہوتا ہے اور بچی کا زیادہ جگہوں پر پھیلتا ہے، لہٰذا بچہ کے پیشاب کی نجاست تھوڑے پانی سے دور ہو جائے گی، اور بچی کی زیادہ پانی سے، ورنہ فی نفسہ نجاست دونوں میں ہے۔

علامہ قسطلانی نے وجہ فرق یہ لکھی کہ بچوں کو گود میں لینے کا رواج زیادہ ہے، اس لئے اس کے بار بار دھونے میں مشقت وتکلیف زیادہ تھی، حکم غسل میں تخفیف کر دی گئی، اور بچیوں کو گود میں لینے کا رواج کم ہے، اس میں تخفیف نہ کی گئی، دوسرے یہ کہ بچوں کا پیشاب زیادہ رقیق ہوتا ہے، وہ کپڑے وغیرہ کو زیادہ ملوث نہیں کرتا، بخلاف بچیوں کے کہ ان کا زیادہ غلیظ ہوتا ہے اس لئے اس کا تلوث زیادہ ہے، لہٰذا دھونے کے حکم میں فرق کیا گیا، تیسرے یہ کہ بچیوں کے مزاج پر رطوبت وبرودت کا غلبہ ہوتا ہے، اس لئے بھی ان کے بول میں غلاظت وبدبو زیادہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) کہ حنفیہ کی طرف امام بخاری کی نسبت مذکور ہی غلط ہے، کیونکہ اطلاقِ نص ہی کے سبب سے وہ قراءتِ فاتحہ کی طرح ثنا کی بھی اجازت نہیں دیتی اور ہونا بھی یہی چاہیے کہ جب قراءتِ فاتحہ کی باوجود حدیثی خصوصی تاکدات اور غیر حالتِ اقتدا میں وجوب کے بھی بوجہ اطلاق نص قرآنی، اجازت نہ ہوئی، تو ثنا کی اجازت کیسے ہو سکتی ہے جبکہ اس کا درجہ وجوب سے بھی کم اور سنیت کا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم (مؤلف)

ہوتی ہے جس کا ازالہ بھی زیادہ پانی سے ہوگا، علامہ ابن دقیق العید نے فرمایا کہ بچہ اور بچی کے پیشاب میں فرق کی بہت سی وجوہ بیان کی گئی ہیں، ان میں رکیک قسم کی بھی ہیں، اور سب سے قوی یہ ہے کہ دلوں کی رغبت بچوں کے ساتھ زیادہ ہے بہ نسبت بچیوں کے، اسی لئے بچوں کے بارے میں مشقت زیادہ ہونے کے سبب سے رخصت (وتخفیفِ حکم آ گئی۔ (فتح الملہم ۴۵۰۔۱)

علامہ ابنِ قیم نے اعلام الموقعین میں لکھا کہ لڑکے اور لڑکی کے پیشاب میں فرق تین وجہ سے ہے (۱) مردوں اور عورتوں میں لڑکوں کو گود میں اٹھانے کا رواج زیادہ ہے، لہٰذا لڑکوں کے پیشاب میں عمومِ بلویٰ (ابتلاءِ عام) اور مشقت کے سبب تخفیفِ حکم ہوگئی (۲) لڑکے کا پیشاب ایک جگہ میں نہ ہوگا بلکہ یہاں سے وہاں تک متفرق ہوگا، لہٰذا ساری جگہوں کو دھونا موجبِ مشقت ہوگا، لڑکی کے پیشاب میں یہ بات نہیں ہے، (یعنی وہ ایک جگہ ہوگا اس لئے دھونا آسان ہوگا) (۳) لڑکی کا پیشاب زیادہ غلیظ و بدبودار ہوتا ہے بہ نسبت لڑکے کے، جس کی وجہ لڑکے کی حرارت اور لڑکی کی برودت ہے، گرمی پیشاب کی بو کم کر دیتی ہے اور رطوبت کو پگھلا کر ختم کر دیتی ہے۔

علامہ عینی نے "نخب الافکار (شرح معانی الآثار) میں لکھا کہ علامہ کرخی نے وجہِ فرق امام طحاوی کے برعکس نقل کی ہے کہ بولِ غلام کئی جگہ منتشر ہو جاتا ہے اور بولِ جاریہ ایک جگہ ہوتا ہے، لہٰذا بولِ غلام چونکہ منتشر ہو کر خفیف ہوگیا، اس کے لئے رش کافی ہوا، اور بولِ جاریہ چونکہ ایک ہی جگہ جمع ہوگیا، اس کی نجاست زیادہ ہوئی اور غسل کی ضرورت پیش آئی، اس پر علامہ عینی نے لکھا کہ امام طحاوی کی نقل اقرب الی الحکمۃ ہے، کیونکہ فمِ رحم منکوس ہے، اس سے خروجِ بول وسعتِ محل و مخرج کے سبب سے متفرقاً اور پھیلا ہوا ہوگا، بخلاف احلیل کے کہ اس سے خروجِ بول، تنگیِ محل و مخرج کے سبب سے مجتمعاً ہوگا (امانی الاحبار ۵۳۔۲) اسی سے حافظ ابن قیم کی وجہِ ثانی مذکور پر بھی روشنی پڑ گئی، اور یہ بھی معلوم ہوا کہ وجہِ فرق بیان کرنے میں نظریاتی اختلاف بھی کارفرما رہا ہے، یعنی کچھ حضرات نے رفعِ مشقت کو سببِ تخفیفِ حکم سمجھا ہے، اور کچھ نے خود بول کی خفت وغلاظتِ نجاست کو سببِ تخفیف خیال کیا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

بحث ونظر: آگے تفصیلِ مذاہب سے معلوم ہوگا کہ گو بظاہر حنفیہ و مالکیہ کا مسلک مسئلہ مذکورہ میں شافعیہ وحنابلہ سے مختلف ہے مگر درحقیقت دونوں مسلک متقارب ہیں، یا بقول علامہ کوثری رحمہ اللہ حنفیہ وغیرہم نے عزیمت کو اختیار کیا اور شافعیہ وغیرہم نے رخصت کو لیکن محدث ابنِ ابی شیبہ نے اپنی مصنف میں اس مسئلہ میں بھی حنفیہ پر طعن کیا ہے، اور انہوں نے "بول الطفل" کا عنوان قائم کر کے حدیثِ ام قیس بنتِ محصن نقل کی، جس میں ایسے بچہ کے پیشاب کرنے پر جس نے ابھی کھانا شروع نہیں کیا، حضور علیہ السلام نے رشِ ماء کا حکم فرمایا، اور حدیثِ لبابہ بنت الحارث نقل کی کہ حضرت حسینؓ نے بچپن میں حضور علیہ السلام پر پیشاب کر دیا تھا تو آپ نے فرمایا:۔ بولِ مرد کے لئے نضح کافی ہے، اور بولِ انثی کے لئے غسل ہے، تیسری حدیث ابولیلیٰ سے روایت کی کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حسینؓ کے پیشاب کرنے پر پانی منگا کر اس پر بہایا۔

ابن ابی شیبہ کا رد: اس کے بعد محدث موصوف نے تعریض کی کہ معلوم ہوا ابو حنیفہ اس کے دھونے کو کہتے ہیں، علامہ کوثری رحمہ اللہ نے "النکت الطریفہ" ۷۴ میں تعریض مذکور پر حسب ذیل جواب دہی کی:۔ حدیثِ اول امام مالک کے یہاں بہ طریق زہری بہ لفظ فنضحه ولم یغسله مروی ہے، اور بہ طریق ہشام بن عروہ بلفظ، فدعاء بماء فاتبعه اياه ہے اور اصیلی نے لفظ ولم یغسله کو زہری کا قول قرار دیا ہے، پھر رش اور نضح بمعنی غسل بھی احادیث میں موجود ہے، جیسے حدیثِ اسماء میں تحته ثم تقرضه بالماء ثم تنضحه ثم تصلی فيه (صحیحین) اور روایتِ ترمذی میں ہے، حتیه ثم اقرضيه ثم رشيه وصلی فيه۔ غسل میں رگڑ کر دھونا ضروری نہیں، اسی لئے عرب غسلنی السماء بولتے ہیں، جبکہ بارش میں بھیگ جائیں یا نہالیں، نیز امام طحاوی نے ابن المسیب سے قول، الرش بالرش والصب بالصب، نقل کیا ہے، یعنی مخرجِ بول صبی کے تنگ ہونے کے سبب اس کا بول بھی رش سے مشابہ ہوگا۔ اس لئے اس کے لئے رش الماء کافی ہے اس کے برعکس بولِ جاریہ وسعتِ مخرج کے سبب صب سے اشبہ ہے، اس کے لئے صب الماء کی ضرورت ہوگی (جس درجہ کی نجاست ویسا ہی اس کا

ازالہ) دوسری روایت مذکور میں سماں بن حرب کے ثقہ ہونے میں اختلاف ہے وغیرہ، پھر نجس ہونے کے اعتبار سے بولِ صبی وصبیہ میں عدمِ فرق صرف امام ابوحنیفہ کا قول نہیں، بلکہ ابن المسیب نخعی، حسن بن حی، ثوری، اصحابِ امام اعظم اور امام مالک بھی اسی کے قائل ہیں، ایسی حالت میں صرف امام صاحب کو مطعون کرنا کیا مناسب ہے؟ فرق کرنے والوں میں امام شافعی ایک روایت میں اور احمد واسحق ہیں، جو ظاہر حدیث سے استدلال کرتے ہیں، حالانکہ وہ حکم بطورِ رخصت وتوسع ہے اور نضح ورش کو بمعنی غسل لینا احوط اور موافقِ عزیمت ہے کیونکہ بکثرت احادیث میں مطلق بول سے اجتناب واستنزاہ کے تاکیدی احکام آچکے ہیں، ان کو بھی نظر انداز نہیں کیا جاسکتا، اسی لئے امام محمد رحمہ اللہ نے موطا میں لکھا کہ بولِ غلام کے بارے میں رخصت ضرور آئی ہے جب تک وہ غذا نہ کھائے، اور بولِ جاریہ کے لئے غسل کا ہی حکم وارد ہے، مگر ہم دونوں ہی کے دھونے کو زیادہ اچھا سمجھتے ہیں، اور یہی قول امام ابوحنیفہؒ کا ہے اور حدیثِ **فدعا بماء فاتبعه اياه**، پر لکھا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں کہ پیشاب پر پانی بہائیں حتی کہ اس کو صاف کردیں یہی مذہب امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا ہے۔ (النکت الطریفہ ۴۸)۔

تفصیل مذاہب: حافظ رحمہ اللہ نے فتح الباری ۲۲۷۔۱ میں لکھا:۔ اس بارے میں علماء کے تین مذاہب ہیں، اور وہ تینوں صورتیں شافعیہ سے بھی منقول ہیں، سب سے زیادہ صحیح صورت ومذہب بولِ صبی میں نضح کا کافی ہونا اور بولِ جاریہ میں کافی نہ ہونا ہے، اور یہی قول حضرت علیؓ عطاء، حسن، زہری، امام احمد، اسحق، ابن وہب وغیرہم کا ہے، اور ولید بن مسلم نے امام مالک سے بھی اس کو نقل کیا ہے، لیکن اصحابِ امام مالک نے اس کو روایتِ شاذہ قرار دیا ہے، دوسرا یہ کہ دونوں میں نضح کافی ہے، یہ مذہب امام اوزاعی کا ہے اور امام مالک وشافعی سے بھی نقل ہوا ہے، لیکن ابنِ عربی نے اس نقل کو اس صورت کے ساتھ خاص بتلایا ہے جب تک کہ بچہ اور بچی کے پیٹ میں کوئی چیز نہ پہنچی ہو، تیسرا مذہب یہ ہے کہ بولِ صبی وجاریہ دونوں کو دھونا واجب ہے اس کے قائل حنفیہ ومالکیہ ہیں، ابن دقیق العید نے کہا:۔ "ان حضرات نے اس بارے میں قیاس کی پیروی کی ہے اور کہا کہ "ولم یغسلہ" سے غسلِ مبالغہ ہے لیکن یہ خلاف ظاہر ہے اور دوسری احادیث کا مفہوم بھی اس کو مستبعد قرار دیتا ہے، جن سے بولِ صبیہ وصبی میں فرق ثابت ہے، مگر یہ حضرات ان دونوں میں فرق نہیں کرتے۔

ابن دقیق العید کے نقدِ مذکور پر نظر

علامہ موصوف بڑے جلیل القدر حافظِ حدیث، فقیہ ومجتہد صاحب تصانیف مشہور ہیں، مذہباً مالکی وشافعی تھے، تذکرۃ الحفاظ ۱۴۸۱۔۴ میں ان کا مفصل تذکرہ ہے، ہمارے اکابر اساتذہ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ وغیرہ بڑی احترام کے ساتھ ان کے اقوال وتحقیقات نقل کیا کرتے تھے، اور اب تک ان کے اقوال انصاف واعتدال ہی کے نظر سے گزری تھی، مگر اوپر جو کچھ نقل ہوا، وہ نہ صرف ان کے مالکی بھی ہونے کی حیثیت سے بلکہ یوں بھی اعتدال وانصاف اور تحقیقی نقطۂ نظر سے اوپرا سا معلوم ہوا اس لئے کہ اول تو یہاں قیاس کی پیروی کا کوئی موقع نہیں ہے، حنفیہ ومالکیہ کی نظر مسئلۃ الباب میں صرف احادیث پر ہے، اور احادیث کی موجودگی میں وہ قیاس کرتے بھی نہیں، یہ امر ابن دقیق العید جیسے محقق سے مخفی نہ ہوگا۔ حنفیہ ومالکیہ نے تو قیاس کو ترک کرکے احادیث ہی کی وجہ سے دونوں بول کو نجس ماننے کے باوجود ایک کی تطہیر میں تسہیل کی اور دوسرے کی تطہیر مین شدت باقی رکھی، ورنہ استنزاہِ بول والی تاکیدی احادیث تو دونوں کے بارے میں یکساں سختی کی مقتضی تھیں، پھر اگر وہ بولِ جاریہ پر قیاس کرتے تو دونوں کے حکم میں تفریق ہی کیوں کرتے اسی لئے محقق موصوف کا یہ کہنا بھی صحیح نہیں ہے کہ حنفیہ ومالکیہ دونوں میں فرق نہیں کرتے، کیا ایک کے بارے میں تخفیف اور دوسرے کے بارے میں تشدد اختیار فرق پر کھلی دلیل نہیں ہے؟ نیز "ولم یغسلہ" سے مراد غسلِ مبالغہ لینے کو احادیث کی رو سے بعید ومستبعد قرار دینا اور بھی عجب ہے، کیونکہ حدیثِ مسلم میں "ولم یغسلہ غسلا" مروی ہے، جس سے بروئے قواعدِ عربیت نفی تاکید ہورہی ہے، نہ کہ نفسِ فعلِ غسل کی نفی، یعنی مفعولِ مطلق سے جو غسل کا تاکد اور مبالغہ نکلتا ہے، اس

کی نفی ہوئی ہے، مطلق غسل کی نفی نہیں ہوئی (اس موقع پر حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ یہ بھی فرمایا کرتے تھے کہ حنفیہ کے مسلک کو احادیث کے خلاف کیسے کہا جا سکتا ہے، جبکہ احادیث میں پانچ الفاظ مروی ہیں، اور ان میں سے تین الفاظ سے حنفیہ کی تائید ہوتی ہے، جو یہ ہیں:۔ اتبعہ بولہ (اس پیشاب پر پانی چلایا) صبہ (اس پیشاب پر پانی بہایا) لم یغسلہ غسلا (اس پیشاب کو زیادہ مبالغہ سے نہیں دھویا) ان کے علاوہ رشہ (اس پر پانی ڈالا) اور نضحہ (تھوڑا تھوڑا پانی ڈالا) دو لفظوں سے شافعیہ مدد لیتے ہیں، ایسی حالت میں اکثر الفاظِ حدیث کی موافقت و تائید جن کو حاصل ہے، ان کو مخالفتِ حدیث کا طعنہ دینا کیونکر موزوں ہو سکتا ہے؟ واللہ المستعان۔ دوسرے یہ کہ اگر لفظِ نضح کی وجہ سے تخفیف ثابت کریں گے تو تطہیر دمِ حیض والی حدیث پر عمل کس طرح کریں گے، وہاں بھی نضح کا لفظ آیا، حالانکہ وہاں شافعیہ وغیرہم بھی تخفیف کے قائل نہیں، جو یہاں بولِ صبی کے بارے میں لفظِ نضح کی وجہ سے تخفیف ثابت کر رہے ہیں اور رش کے معنی بھی غسل کے آتے ہیں، محقق عینی نے لکھا:۔ حضرت ابن عباسؓ سے بہ صحت مروی ہے کہ جب انہوں نے حضور کے وضوءِ مبارک کا حال بیان کیا تو ایک چلو پانی لے کر اپنے داہنے پاؤں پر رش کیا، تا آنکہ اس کو دھو دیا، یہاں رش سے مراد تھوڑا تھوڑا پانی ڈالنا ہے اور یہی غسل اور دھونا ہے اور بہت سی احادیث میں رش و نضح سے مراد غسل لیا گیا ہے اس کے بعد عینی نے وہ احادیث بھی ذکر کیں (عمدۃ ۸۹۰۔۱)

محقق عینی کے جواب

محقق عینی رحمہ اللہ نے بھی ابن دقیق العید کے نقدِ مذکور کا جواب اسی کے قریب لکھا ہے جو ہم نے مزید وضاحت و اضافہ کے ساتھ اوپر ذکر کیا، اوپر کا مضمون لکھنے کے بعد ہم نے اس کو دیکھا، نیز موصوف نے یہ بھی لکھا کہ جس طرح حنفیہ دونوں کے بول کی نجاست میں فرق نہیں کرتے، اسی طرح بعض متقدمین تابعین سے بھی منقول ہے چنانچہ امام طحاوی نے روایت کی ہے کہ حضرت سعید بن المسلیب فرماتے تھے:۔ "الرش بالرش والصب بالصب من الابوال کلھا" حضرتِ حسن نے فرمایا کہ بولِ جاریہ کو دھوئیں گے، اور بولِ غلام پر پانی بہائیں گے، سعید، صبیان اور غیر صبیان سب کے ابوال کا حکم برابر سمجھتے تھے، اور بولِ رشاشی میں رشاشِ ماء سے تطہیر کو کافی کہتے تھے، اور بولِ صبی میں صبِ ماء کے قائل تھے لیکن یہ اس لئے نہ تھا کہ بعض ابوال کو وہ طاہر اور بعض کو غیر طاہر سمجھتے تھے، بلکہ وہ سب ہی ان کے نزدیک نجس تھے، اور فرقِ تطہیر ان کے نزدیک مخرجِ بول کی تنگی و وسعت سبب سے تھا۔ (عمدہ ۸۹۱۔۱)

اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ابن دقیق العید کا طعن اگر عدمِ تفریق بہ لحاظِ نجاست کا ہے تو احادیث میں بھی فرقِ نجاست کی کوئی تصریح نہیں ہے، اور اسی لئے حنفیہ کی طرح متقدمین تابعین بھی تفریق کے قائل نہ تھے، اور اگر عدم تفریق بہ اعتبارِ تطہیر ہے تو یہ خلافِ واقعہ ہے، کیونکہ جس طرح احادیث میں تفریق مذکور ہے اس کو اسی طرح حنفیہ بھی تسلیم کرتے ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

ایک غلط فہمی کا ازالہ

فیض الباری اور معارف السنن کی عبارات سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ علامہ نووی نے مسئلۃ الباب میں حنفیہ پر مخالفتِ حدیث کا طعن کیا ہے لیکن ہمیں نووی شرح مسلم میں ایسی کوئی عبارت نہیں ملی، درحقیقت امام نووی نے کیفیت تطہیر بول صبی کے بارے میں تین مذاہب کی تفصیل کی ہے، اور حافظ کی طرح یہ بھی لکھا کہ یہ تینوں اقوال ہمارے اصحابہ (شافعیہ) کی طرف بھی منسوب ہوئے ہیں، پھر صحیح مختار و مشہور قولِ شافعیہ نضح بولِ صبی و غسل بولِ جاریہ کو قرار دے کر دوسرا قول دونوں میں کفایت و جوازِ نضح اور تیسرا قول دونوں میں عدمِ جواز و کفایتِ نضح ذکر کر کے لکھا کہ ان دونوں وجہ کو صاحبِ تتمہ وغیرہ نے ہمارے اصحاب سے بھی نقل کیا ہے، مگر یہ دونوں قول شاذ اور ضعیف ہیں (نووی ۱۳۹۔۱)
اس سے معلوم ہوا کہ علامہ موصوف نے شاذ و ضعیف کے الفاظ بہ لحاظ نقل مذکور استعمال کئے ہیں، اس جگہ حنفیہ و مالکیہ کے مذہب کی

تضعیف مقصود نہیں ہے، اور قولِ مختار و مشہور کے مقابلہ میں شاذ وضعیف کہنا بھی اسی کا قرینہ ہے، واللہ اعلم، غالباً حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی طرف بھی امام نووی کے بارے میں طعن مذکور کی نسب بوجہ غلط فہمی یا سبقتِ قلم ہوئی ہے اور بظاہر ان کا ارشاد ابنِ دقیق العید ہی کے قولِ مذکور کے متعلق ہوگا، جس کو ہم نے پوری تفصیل سے مع رد وقدح ذکر کیا ہے۔ والعلم عند اللہ تعالیٰ

حافظ ابن حزم کا مذہب

موصوف نے لکھا:۔ مرد کا پیشاب جس مرد کا بھی ہو اور جس چیز میں بھی ہو، اس کو اس طرح پاک کریں گے کہ اس پر صرف اتنا پانی ڈالیں گے جس سے پیشاب کا اثر دور ہو جائے، اور عورت کے پیشاب کو دھوئیں گے، البتہ پیشاب اگر زمین پر ہو تو وہ جس کا بھی ہو، پاک کرنے کے لئے اس پر اتنا پانی بہائیں گے جس سے پیشاب کا اثر زائل ہو جائے اور بس پھر آپ نے روایات ذکر کیں، جن میں ایک روایت ابو السمح سے نقل کی ''یرش من الذکر و یغسل من الانثی'' حالانکہ اس کے رواۃ میں احمد بن الفضل الدینوری ہے، جو ضعیف اور منکر الحدیث ہے، لسان میں اس پر کلام مذکور ہے، اور اسی روایت کو ابوداؤد میں بالفاظ ''**یغسل من بول الجاریة و یرش من بول الغلام**'' اور مستدرک حاکم میں بالفاظ ''**یغسل بول الجاریه و یرش بول الغلام**'' ذکر کیا گیا ہے، جس کی تصحیح وموافقت ذہبی نے کی ہے، اور اسی کو بزار، نسائی، ابن ماجہ اور ابنِ خزیمہ نے بھی روایت کیا ہے اور بخاری نے اس کی تحسین کی ہے۔ (محلی ۱۰۰۔۱)

ابن حزم نے یہ بھی لکھا کہ اس مسئلہ کو بچہ کے کھانا کھانے سے قبل کے زمانہ تک محدود کرنا کلام، رسول اللہ ﷺ سے ثابت نہیں ہوتا، اس پر حاشیہ محلی میں شیخ احمد محمد شاکر رحمہ اللہ نے لکھا کہ امام احمد و ترمذی نے حضرت علیؓ سے حدیث روایت کی ہے۔ ''**بول الغلام الرضیع ینضح و بول الجاریة یغسل**'' ترمذی نے اس کی تحسین کی ہے، اور یوں بھی مطلق کو مقید پر محمول کرنا چاہیے بالخصوص ایسی حالت میں کہ احترازِ بول کے بارے میں شارع نے تشدد کیا ہے اور عدمِ احتراز پر وعید بھی ذکر کی ہے، لہٰذا جس فردِ خاص میں حدیث وارد ہوگئی، یعنی بولِ صبی، اسی پر اقتصار کریں گے، باقی افراد میں توسع کرنا صحیح نہ ہوگا۔ (حاشیہ محلی ۱۰۱۔۱)

معلوم ہوا کہ اہلِ ظاہر جب اپنی ظاہریت پر آ جاتے ہیں تو اس امر کی بھی پرواہ نہیں کرتے کہ دوسری صحیح و حسن احادیث متروک ہو رہی ہیں اور ضعیف احادیث پر عمل کر رہے ہیں۔

داؤد ظاہری کا مذہب

آپ سرے سے نجاستِ بولِ صبی کے ہی قائل نہیں ہیں، حالانکہ اس کی نجاست پر اجماع علماً تک نقل ہوا ہے، علامہ نووی نے ابن بطال مالکی اور قاضی عیاض مالکی کے اس قول کو رد کیا ہے کہ امام شافعی واحمد وغیرہ بولِ صبی کو طاہر کہتے ہیں، اور خطابی وغیرہ نے بھی لکھا کہ جو حضرات نضح کا جواز مانتے ہیں وہ اس لئے نہیں کہ بولِ صبی کو نجس نہیں مانتے، بلکہ صرف اس لئے کہ اس کے ازالہ میں تخفیف کے قائل ہیں۔

مسئلہ طہارت ونجاست بولِ صبی

اگرچہ علامہ نووی اور خطابی وغیرہ نے اس کے بارے میں مذکورہ بالا صفائی پیش کی ہے، مگر نضح کا قول طہارت سے قریب اور نجاست سے دور ضرور کر رہا ہے، خصوصاً جبکہ نضح کی تفسیر بھی بعض شافعیہ نے ایسی کر دی ہے جس سے ابنِ بطال وغیرہ کے خیال کی صحت ثابت ہوتی ہے اور اس امر کا اعتراف خود نووی کو بھی کرنا پڑا ہے، چنانچہ انہوں نے لکھا؛ حقیقتِ ''نضح'' میں ہمارے اصحاب (شافعیہ) کا اختلاف ہے، شیخ ابومحمد جوینی، قاضی حسین اور بغوی نے یہ معنی بتلائے جو چیز پیشاب سے ملوث ہو، اس کو دوسری نجاستوں کی طرح پانی میں ڈبو یا جائے اس طرح کہ اگر اس کو نچوڑا جائے، تو نچوڑا نہ جاسکے، انھوں نے یہ بھی کہا کہ یہ طریقہ دوسری چیزوں کے پاک کرنے سے اس بارے میں مختلف ہے کہ ان

میں نچوڑنا احدالوجہین پر شرط ہے اور اس میں بالاتفاق شرط نہیں، اور امام الحرمین و دوسرے محققین نے نضح اس کو کہا کہ پیشاب والی چیز کو اتنی زیادہ پانی میں ڈبوئیں کہ پانی بول کے مقابلہ میں کثیر غالب ہو جائے اگر چہ جریان و تقاطر کی حد تک نہ پہنچے، بخلاف دوسری نجاستوں سے ملوث چیزوں کے کہ ان میں اس درجہ پانی کی زیادتی ضروری ہے کہ کچھ پانی بہ پڑے اور محلِ نجاست سے اس کا تقاطر بھی ہو جائے اگر چہ اس کا نچوڑنا شرط نہیں۔ (نووی ۱۳۹۔۱)

علامہ نووی کی تشریحِ نضح مذکور خود بتلا رہی ہے کہ بولِ صبی شافعیہ کے یہاں نجس نہیں ہے، کیونکہ جب تک نجاست بہ کر یا جدا ہو کر دور نہ ہو گی، صرف پانی میں ڈبونے سے اور وہ بھی بہ طریق، مذکور کیسے کوئی چیز پاک ہو جائے گی، از تشریح مذکور ہی اس امر کا اعتراف ہے کہ بولِ صبی کو نجس نہیں سمجھا گیا، اسی لئے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے بھی اعتراف کیا کہ جن حضرات نے شافعیہ کو یہ الزام دیا ہے کہ ان کے نزدیک بولِ صبی طاہر ہے گویا وہ ان کا الزام بہ طریقِ لازم ہے اور صاحبِ مذہب کے اصحاب اس کی مراد کو دوسروں سے زیادہ جانتے ہیں واللہ اعلم۔ (فتح الباری ۲۲۸۔۱)

اس لئے کہ نضح جو تشریح امام الحرمین نے کی ہے اس سے تو پانی کے اضافہ کے سبب بولِ صبی اور بھی بڑھ گیا پھر طہارت کیسے حاصل ہو گی؟

خطابی شافعی حنفیہ کی تائید میں

علامہ موصوف نے معالم السنن ۱۰۱۔۱ میں لکھا:۔ یہاں (بولِ صبی کے بارے میں) نضح سے مراد غسل ہی ہے، لیکن یہ دھونا بغیر ملنے دلنے کے ہے اور دراصل نضح کے معنی صب (ڈالنے بہانے) کے ہیں، البتہ بولِ جاریہ کو دھونے میں مراد وہ دھونا ہے جس میں پوری کوشش کی جائے، ہاتھ سے بھی رگڑا جائے، اور اس کے بعد نچوڑا بھی جائے۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے ارشادات

آپ نے وقتِ درسِ بخاری شریف فرمایا کہ ابنِ بطال وغیرہ نے جو شافعیہ کی طرف طہارتِ بولِ صبی کی نسبت کی ہے، اور شافعیہ نے اس کا انکار کیا ہے اور کہا کہ وہ ہمارے نزدیک بھی نجس ہے، مگر اس کی طہارت کے لئے نضح کافی ہے، میں کہتا ہوں کہ جب ان کے یہاں پیشاب پر پانی ڈالنا ہی طہارت کے لئے کافی ہے، خواہ اس سے ایک قطرہ پانی بھی نہ ٹپکے، یعنی صرف پیشاب کا پانی سے مغلوب ہونا کافی ہو گیا، تو ابنِ بطال وغیرہ کی کیا خطا ہے کہ انھوں نے شافعیہ کی طرف طہارت کو منسوب کر دیا۔ کیونکہ جب نجاست کا کوئی حصہ بھی نہ نکل سکا تو صرف اس کے مغلوب ہو جانے کو سببِ طہارت نہیں کہہ سکتے، اور اس سے یہی سمجھا جائے گا کہ وہ نجاست کے قائل ہی نہیں، بخلاف ان کے سب ائمۂ مجتہدین صحیح معنی میں بولِ صبی کو نجس ہی مانتے ہیں اور تخفیفِ غسل کا حکم بوجہ احادیثِ صحیحہ صریحہ مانتے ہیں، کسی عقلی یا قیاسی دلیل سے نہیں۔ تخفیفِ غسل کی صورت یہی ہے کہ دھونے میں زیادہ کاوش یا ملنے دلنے اور نچوڑنے کی ضرورت نہیں، جن کی ضرورت دوسری نجاستوں کے دھونے میں ہوتی ہے۔

طریقہ حلِ مسائل

فرمایا:۔ جب کسی مسئلہ میں مختلف الفاظ وارد ہوں تو اس مسئلہ کو ان تمام الفاظ کی رعایت کر کے طے کرنا چاہیے، بعض الفاظ پر انحصار نہ کرنا چاہیے، مثلاً یہاں جن حضرات نے رش و نضح پر نظر کی، اور مسئلہ طے کر دیا، انھوں نے دوسرے الفاظ سے قطع نظر کر لی ہے، یہ صحیح نہیں، رہا یہ کہ مسئلۂ زیرِ بحث میں تطہیر کے بارے میں الفاظ مختلف کیوں وارد ہوئے ہیں؟ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ نظرِ شارع میں یہ تطہیر مؤکد نہ تھی، لہذا اس کا معاملہ ہلکا تھا، جس کی وجہ سے کبھی اس کی تعبیر رش سے کی گئی، کبھی نضح سے، اور کبھی صب وغیرہ سے، تو یہ محض تعبیر اور طریقِ بیان کا تنوع ہے، کسی مسئلہ منضبطہ کا بیان مقصود نہیں، اور اسی طرح شریعت میں جہاں بھی کسی امر میں تخفیف مطلوب ہوتی ہے، تو اس کے بارے میں شارع سے

مختلف تعبیرات وارد ہوتی ہیں اور اسی سے رخصت مفہوم ہوتی ہے۔

حافظ ابن تیمیہ وغیرہ کا غلبۂ ماء سے تطہیر پر غلط استدلال

امام غزالی رحمہ اللہ نے کتاب الطہارۃ احیاء العلوم میں، قاضی ابوبکر ابن العربی نے عارضۃ الاحوذی ۸۵۔ا میں اور حافظ ابنِ تیمیہ رحمہ اللہ نے اوائل فتاوی، احکام المیاہ میں لکھا کہ جب پانی پیشاب پر غالب ہو جائے تو پیشاب مستحیل، مستہلک ہو کر طاہر ہو جائے گا، جیسا کہ حنفیہ وغیرہم بھی کہتے ہیں کہ گدھا نمک کی کان میں گر جائے، اور نمک بن جائے تو پاک ہو جاتا ہے، حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے استدلال ونظیر مذکور کو محلِ نظر بتلایا، اور فرمایا کہ بول کا پانی میں بدل جانا اور اس پر استحالہ کا حکم فوری طور پر کر دینا مستبعد بات ہے اور کان نمک میں گدھا بھی فوراً ہی نمک نہیں بن جاتا بلکہ اس میں بھی وقت و زمانہ لگتا ہے اور اس کے بعد نمک کا حکم لگایا جاتا ہے، لہٰذا اس پر بول کو قیاس کرنا درست نہیں، کہ ابھی پیشاب پر اس سے کچھ زیادہ پانی ڈال کر یہ حکم فوراً لگا دیں کہ بول صرف مغلوب ہونے سے پانی بن گیا، لہٰذا طاہر ہو گیا۔ (معارف السنن للبنوری ۲۶۹۔ا)

صاحب درمختار کی مسامحت

فرمایا:۔ صاحبِ درمختار سے ۴۴ میں ایک سہو ہوا ہے، انھوں نے لکھا کہ کپڑا پاک کرنے میں نچوڑنے کی شرط اس وقت ہے کہ اس کو ٹپ وغیرہ میں دھویا جائے، ورنہ پانی بہا دینا ہی کافی ہے، خواہ اس کو نچوڑیں نہیں، یہ واضح غلطی ہے کیونکہ یہ مسئلہ نجاست مرئیہ میں ہے کہ اس کا ازالہ کافی ہے اور کوئی عدد شرط نہیں، جس کو انھوں نے غیر مرئیہ میں بھی نقل کر دیا۔ جیسا کہ خلاصہ میں ہے، اور تعجب ہے کہ ابنِ عابدین (شامی) نے اس پر گرفت نہیں کی (نجاستِ غیر مرئیہ کے پاک کرنے میں تین بار دھونا حنفیہ کے یہاں ضروری ہے اور یہ تین کا عدد حنفیہ نے بہت سی احادیث سے اخذ کیا ہے مثلاً "اما الطیب فا غسلہ عنک ثلاث مرات" اسی طرح تین کا عدد بہت سے احکام میں مطلقاً وارد ہوا ہے اور وہ حنفیہ کا مستدل نہیں ہیں۔ لیکن شافعیہ نے ہر جگہ استحباب پر محمول کیا ہے بجز استنجاء کے کہ اس میں وجوبِ تثلیث کے قائل ہوئے ہیں، حالانکہ اس میں ذکرِ تثلیث کے ساتھ اجزاء و اکتفاء کے الفاظ بھی وارد ہیں جن سے استحباب اور عدم وجوب ثابت ہوتا ہے۔)

امام طحاوی کی ذکر کردہ توجیہ پر نظر

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا:۔ امام طحاوی نے ان حضرات کی طرف سے جو بولِ صبی و جاریہ دونوں کو اصلِ نجاست میں برابر سمجھتے ہیں لکھا کہ ان کے نزدیک نبی کریم ﷺ کے ارشاد "بول الغلام ینضح" میں نضح سے مراد صب الماء ہے اور یہ احتمال بعید نہیں ہے، کیونکہ محاورۂ عرب میں اس پر نضح کا اطلاق موجود ہے اور اسی سے آنحضرت کا ارشاد[1] ﷺ کا ارشاد "انی لاعرف مدینۃ ینضح بحر بجا نبھا" مروی ہے ظاہر ہے کہ یہاں نضح سے مراد رش نہیں ہے بلکہ صرف یہ بتلانا ہے کہ اس شہر کے پہلو میں سمندر موجود ہے (یا بہتا ہے)

اس کے بعد حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا:۔ نضح کے اصل معنی تو تھوڑا تھوڑا پانی اور وقتاً فوقتاً بہانے کے ہی ہیں۔ اسی لئے اس اونٹ کو بھی ناضح کہتے ہیں جس پر کھیتی وغیرہ سیراب کرنے کے لئے پانی لایا جائے، کیونکہ وہ بھی وقتاً فوقتاً پانی لاتا ہے، اگرچہ وہ پانی زیادہ مقدار ہی میں لاتا ہو، اس کے مقابلہ میں صب کے معنی دفعۃً اور ایک ساتھ پانی بہانے کے ہیں، لہٰذا انصاف کی بات یہ ہے کہ نضح کا استعمال جب کپڑے کے ساتھ ہو تو اس سے مراد تھوڑا تھوڑا پانی بہانا ہی ہوگا، جس کو رش کہہ سکتے ہیں اور صب کہنا مناسب نہیں، رہا یہ کہ بحر کے ساتھ اور ناضح میں جو نضح کا استعمال ہوا اس کو

---

[1] اس حدیث کی تخریج امام احمد و ابونعیم نے کی ہے محقق عینی نے اس کے رجال کو رجالِ صحیح کہا ہے اور کہا کہ اس کی تخریج ابویعلی نے بھی اپنی مسند میں کی ہے اور امام احمد نے حسن بن الہادیہ سے بھی کی ہے اور محدث ہیثمی نے اس کے رجال کی توثیق کی (امانی الاحبار ۵۲۔۲)

رش نہیں کہہ سکتے، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر شی کا نضح اس کے مناسبِ حال ومقام ہوگا، گویا نفسِ لفظ نضح میں قلت وکثرتِ ماء ماخوذ نہیں ہے بلکہ وہ مقام کے لحاظ سے آئی ہے۔ اس لئے بحر وناضح میں نضح اس کے مناسب حال ومقام ہے اور ثوب میں نضح اس کے مناسب حال ہوگا، بہ الفاظ دیگر نضح، بحر اگرچہ صب واسالۃ ماء سے بھی بڑھا ہوا ہے لیکن نضحِ ثوب اس درجہ کا نہ ہوگا، بلکہ وہ اس کے حسبِ حال ومقامِ رش ہی کہلانے کا مستحق ہوگا۔

معانی الآثار کا ذکرِ مبارک

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے امام طحاوی رحمہ اللہ کے ذکر پر فرمایا:۔ ان کی تالیفِ مذکور حنفیہ کے لئے نہایت ہی قابلِ قدر نعمت ہے مگر افسوس کے حنفیہ نہ اس کی ممارست کرتے ہیں، نہ اس سے مستفید ہوتے ہیں، بلکہ ان سے زیادہ تو مالکیہ نے اس کی قدر کی ہے کہ وہ اس سے اپنی تصانیف میں بھی استفادہ کرتے ہیں، حتیٰ کہ یہ بات بھی تسلیم کر لی گئی کہ امام طحاوی رحمہ اللہ مالکیہ وشافعیہ سے بھی زیادہ ان کے مذہب سے واقف ہیں، پھر فرمایا کہ امام طحاوی محدثِ جلیل ہونے کے ساتھ فقیہ النفس بھی ہیں، اور وہ بھی اس درجہ میں کہ ان کی پوری بات وہی سمجھ سکتا ہے، جو ان جیسا ہی فقیہ النفس ہو، ان کی فقہ میں ایک مشہور کتاب بھی ''مختصر الطحاوی'' کے نام سے ہے، انھوں نے علم فقہ قاضی اسبیجابی سے حاصل کیا تھا، محدث بیہقی نے جب ان کی کتاب ''معانی الآثار'' دیکھی تو اس کے جواب میں ''معرفۃ السنن والآثار'' (۴ جلدوں میں) لکھی اس میں بعض جگہ امام طحاوی پر رد کیا اور بعض جگہ موافقت بھی کی، پھر شیخ علاء الدین ماردینی حنفی نے حنفیہ کی طرف سے جواب ہی میں الجواہر النقی لکھی، مگر انہوں نے معرفتِ السنن کا جواب نہیں لکھا، بلکہ اصل کتاب ''السنن الکبری'' کا جواب لکھا جو بیہقی نے پہلے تالیف کی تھی۔

ہم نے مقدمہ جلد دوم میں امام طحاوی رحمہ اللہ کے معانی الاثار کے خصائص وفضائل پر تفصیل سے کلام کیا ہے اور یہ بھی لکھا ہے کہ محدثِ شہیر حافظ ابنِ حزم نے باوجود ظاہریت وتعصب حنفیہ کے بھی معانی الاثار کو موطاً امام مالک پر مقدم کیا ہے وغیرہ۔

ہمارے حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ درسِ معانی الآثار کو بڑی اہمیت دیتے تھے، اور چند مخصوص تلامذہ کو پڑھائی بھی ہے، دوسرے اس وقت یوں بھی اس کی ضرورت اتنی شدید نہ تھی کہ حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ اور حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے درسِ ترمذی وبخاری شریف میں اختلافی مسائل پر سیر حاصل حدیثی وفنی ابحاث ہو جاتی تھیں، لیکن اب کہ درسِ ترمذی وبخاری شریف کی وہ جامعیت نہیں رہی ہے، معانی الآثار کے درس کو مستقل اہمیت دینا اشد ضروری ہے۔

اہل حدیث کی مغالطہ آمیزیاں

خصوصاً اس لئے بھی کہ فرقۂ اہلِ حدیث کی شروحِ کتب حدیث طبع ہو کر شائع ہو رہی ہیں، جن میں طرح طرح کے مغالطے دے کر حنفی مذہب کو مجروح کرنے کی مہم چلائی جا رہی ہے راقم الحروف کو بہ کثرف ناظرین انوار الباری کے خطوط ملے کہ ہم تو اہلِ حدیث کی کتابیں پڑھ کر تقلید وحنفیت سے بڑی حد تک بیزار ہو گئے تھے، مگر تمہاری کتاب سے ان کی مغالطہ آمیزیوں کا حال کھلا۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا امتیاز

آپ کے درس حدیث کی یہ بھی خصوصیت تھی کہ فقہاء کی اغلاط پر متنبہ فرمایا کرتے تھے، جس طرح اوپر صاحبِ درمختار کا سہو بیان فرمایا، کیونکہ جس طرح آپ ایک بے نظیر اور وسیع النظر محدث تھے، بے مثل فقیہ بھی تھے، اور سینکڑوں کتبِ فقہ کی نوادر اور جزئیات آپ کو مستحضر تھیں، پھر نہ صرف فقہِ حنفی بلکہ دوسری سب فقہوں پر بھی کامل عبور رکھتے تھے، افسوس ہے کہ اس زمانے کے بہت سے اساتذۂ حدیث بھی فقہی مطالعہ سے غفلت برتتے ہیں، جو بڑی کمی ہے یہی وجہ ہے کہ بیان مسائل میں فاحش غلطیاں تک کرتے ہیں، ہمارے یہاں کے ایک شیخ الحدیث نے جو تقریباً ۲۵۔۳۰ سال سے درسِ حدیث دیتے ہیں یہ مسئلہ بیان کر کے شائع کرا دیا کہ اسلامی اوقاف کو تو واقف کے بیان کردہ

مصارف کے علاوہ دوسرے مصارف میں صرف نہیں کر سکتے اس لئے مندروں اور بت خانوں کو امداد اوقاف سے کرنا جائز نہیں، لیکن مسلمان اپنے ذاتی اموال سے ان کی امداد کر سکتے ہیں، حالانکہ یہ مسئلہ بالکل غلط ہے اور مسلمان اپنا کوئی پیسہ بھی مندر و بت خانہ کی امداد پر صرف نہیں کر سکتا۔

حافظ ابن حجر کے طرزِ جوابدہی پر نظر

ابھی اوپر حافظ رحمہ اللہ کی جوابدہی نقل ہو چکی ہے، اس پر نظر کر کے حدیث کا مضمون ختم کیا جاتا ہے، حافظ نے یہ تسلیم کیا کہ، امام طحاوی ابن بطال، علامہ ابن عبدالبر اور ان کے اتباع نے امام شافعی واحمد وغیرہما کے بارے میں یہ یقین کر لیا ہے کہ یہ حضرات طہارت بولِ صبی کے قائل تھے، حالانکہ شافعیہ وحنابلہ اس کو تسلیم نہیں کرتے، پھر حافظ نے کہا کہ شاید ان لوگوں نے یہ طریق لزوم اس بات کو اخذ کیا ہے، دوسرا جواب یہ دیا کہ اصحابِ صاحب مذہب کو اس کی مراد کا علم بہ نسبت دوسروں کے زیادہ ہوا کرتا ہے پہلے جواب میں حافظ نے مان لیا کہ بہ طریق لزوم نظریۂ مذکورہ اختیار کرنے کا جواز درست ہے اور اسی کو ہم نے اوپر واضح کیا ہے اور حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ سے بھی نقل کیا ہے دوسرا جواب یہاں اس لئے بے محل ہے کہ یہاں جو کچھ اعتراض ہے وہ واقفیت وعدمِ واقفیت پر مبنی نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ خود حافظ ابن حجر ایسے واقفِ مذہب شافعی نے بھی بہ طریق لزوم تو اعتراض ونسبتِ مذکورہ کی صحت کو تسلیم کر ہی لیا ہے دوسرے یہ کہ بقولِ حافظ نضح کی جو تشریح خود اصحابِ مذہب نے کی ہے، اسی کو صاحبِ مذہب امام شافعی کی تشریح ماننا پڑے گا اور اس کو مان کر نجاست کی تطہیر معقول نہیں رہتی، اس لئے مجبوراً اصحابِ مذہب ہی کی بات مان کر طہارت ماننی پڑ رہی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

اس سے معلوم ہوا کہ بعض اوقات حافظ ابن حجر ایسے متبحر عالم کی جوابدہی بھی محض ضابطہ کی خانہ پری ہوتی ہے اور کچھ نہیں، واللہ الموفق۔

درس حدیث کا انحطاط

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے درسِ حدیث کی شان کو کس قدر اونچا کر دیا تھا، اس کا حال انوار الباری اور دوسری مطبوعہ تقاریر درس سے عیاں ہے مگر افسوس ہے کہ اس معیار کو زمانۂ حال کے اکثر اساتذہ باقی نہ رکھ سکے، جس کی بڑی وجہ مطالعہ ومحنت کی کمی وغیرہ ہے، اور اس کا ثبوت وہ مطبوعہ تقاریر درسِ ترمذی و بخاری ہیں، جو ان حضرات کی طبع ہو کر سامنے آ رہی ہیں، اگرچہ ان میں تقاریر ضبط کرنے والوں کی کوتاہیاں بھی بڑی حد تک شامل ہیں اور حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی تقاریر بھی ان سے محفوظ نہیں ہیں، تاہم علم وتحقیق کا معیار ہی الگ الگ معلوم ہوتا ہے،

کہا جا سکتا ہے کہ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا تبحر ووسعت بے نظیر تھا، اور بقول حضرت مفتی اعظم مولانا محمد کفایت اللہ صاحب رحمہ اللہ ان کا علم کسبی سے زیادہ لدنی تھا، اس لئے ان کے علم وتحقیق سے دوسروں کا موازنہ کرنا موزوں نہیں، لیکن موازنہ تو ہم بھی نہیں کرتے بلکہ صرف اتنی گذارش ہے کہ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے درسِ حدیث کی رہنمائی حاصل کر کے، اور حتی الامکان محنت ومطالعہ کی کاوش اٹھا کر، درسِ حدیث کی شان کو اونچا اٹھانا دشوار ومحال ہرگز نہیں ہے، اور جس طریقہ سے اب انحطاط در انحطاط ہوتا چلا جا رہا ہے، اس سے صرفِ نظر کسی طرح مناسب نہیں ہے، اساتذۂ حدیث ہمت وحوصلہ کریں اور مہتممانِ مدارس توجہ کریں تو مشکلات کا حل ہو سکتی ہیں۔

فرقِ درس وتصنیف

یہ بھی واضح ہو کہ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے درس کی شان طلبہ کی کم استعدادی کے باعث آپ کی تصنیفی شان تحقیق سے بہت نازل تھی، اور الحمدللہ ہم انوار الباری میں ان کے تصنیفی رنگ کو ہی نمایاں کر رہے ہیں۔ واللہ الموفق۔

بَابُ الْبَوْلِ قَائِمًا وَّ قَاعِدًا

(کھڑے ہوکر اور بیٹھ کر پیشاب کرنا)

(۲۲۱) حَدَّثَنَا اٰدَمُ قَالَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنِ الْاَعْمَشِ عَنْ اَبِیْ وَائِلٍ عَنْ حُذَیْفَةَ قَالَ اَتَی النَّبِیُّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ سُبَاطَةَ قَوْمٍ فَبَالَ قَائِمًا ثُمَّ دَعَا بِمَآءٍ فَجِئْتُهُ بِمَآءٍ فَتَوَضَّأَ۔

ترجمہ: حضرت حذیفہ سے روایت ہے کہ رسول اکرم علیہ کسی قوم کی کوڑی پر تشریف لائے (وہاں) آپ نے کھڑے ہوکر پیشاب کیا پھر پانی کا برتن منگایا، میں آپ کے پاس پانی لے کر آیا۔ تو آپ نے وضوء فرمایا:۔

تشریح: امام بخاری رحمہ اللہ اس باب سے خاص حالات وضرورت کے مواقع میں کھڑے ہوکر پیشاب کرنے کا جواز ثابت کرنا چاہیے ہیں، اور ترجمۃ الباب میں اس کے ساتھ بیٹھ کر پیشاب کرنے کا ذکر اس لئے کر دیا ہے تا کہ دوسری صورت بھی پیش نظر رہے اور صرف کھڑے ہوکر پیشاب کرنے کو مستحب یا مسنون نہ سمجھ لیا جائے، کیونکہ آنحضرت سے اکثری اور عادی طور سے بیٹھ کر ہی پیشاب کرنا ماثور ومنقول ہے یہ دوسری بات ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے احادیث البول جالسا کو اپنی شرط پر نہ پانے کے سبب سے درج صحیح بخاری نہ کیا[۱] ہو چنانچہ امام نسائی نے دوالگ الگ باب قائم کئے ایک باب الرخصة فی البول فی الصحراء قائما، جس کے تحت یہی حدیث الباب (حدیث حذیفہؓ) روایت کی ہے، گویا سفر وصحرا کی صورت وضرورت کے ساتھ بول قائماً کو بطورِ رخصت قرار دیا ہے اور دوسرا باب البول فی البیت جالسا قائم کیا، جس کے تحت حدیث، حضرت عائشہؓ درج کی ہے:۔ ما کان یبول الا جالساً (رسول اکرم علیہ ہمیشہ بیٹھ کر ہی پیشاب کرتے تھے)

مقصد امام بخاری رحمہ اللہ

چونکہ کھڑے ہوکر یا بیٹھ کر پیشاب کرنے کا تعلق آداب سے ہے، طہارت ونجاست کے باب سے نہیں، اس لئے عام طور سے محدثین نے اس پر باب قائم نہیں کیا، امام بخاری رحمہ اللہ کے یہاں چونکہ بہت توسع ہے وہ اس کو بھی یہاں لے آئے ہیں، دوسری وجہ یہ ہوسکتی ہے کہ بظاہر امام بخاری نے اس بارے میں امام احمد رحمہ اللہ کا مسلک اختیار کیا ہے، جو کہتے ہیں کہ کھڑے ہوکر پیشاب کرنا مطلقاً مباح ہے، بلا کسی قید وشرط کے، اور امام مالک یہ قید لگاتے ہیں کہ اگر ایسی جگہ کھڑے ہوکر پیشاب کرنے سے معمولی چھینٹیں بھی پیشاب کرنے والے کے جسم و کپڑوں پر نہ آئیں تو جائز ہے ورنہ مکروہ ہے۔

مسلکِ حنفیہ: ائمہ حنفیہ اور اکثر علماء کہتے ہیں کہ کھڑے ہوکر پیشاب کرنا ہر حالت میں مکروہ تنزیہی اور خلاف اولی ہے، بجز اس کے کہ کوئی عذر موجود ہو (کذا فی البذل والاوجز) گویا بول قائما میں چونکہ اختلاف تھا، اس کا جوازِ مطلق امام بخاری رحمہ اللہ نے بتلانا چاہا اور اس کی دلیل بھی ذکر کی، اور بول قاعداً چونکہ متفقہ مسئلہ تھا، اس لئے اس کو صرف ترجمہ میں ذکر کیا اور اس کے لئے دلیل ذکر کرنے کی ضرورت نہ سمجھی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

بحث ونظر: امام بخاری رحمہ اللہ نے ترجمۃ الباب میں پیشاب کرنے کی دونوں صورتوں کا ذکر کیا، کھڑے ہوکر بھی اور بیٹھ کر بھی، مگر انھوں نے احادیث

---

[۱] اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ تمام صحیح احادیث کا درج صحیح بخاری شریف ہونا ضروری نہیں، بلکہ حضور اکرم علیہ کے ایسے معمولاتِ مہمہ بھی جو بکثرت اور ہمیشگی کے ساتھ صادر ہوئے ہیں، وہ بھی محض شرطِ بخاری پر نہ ہونے کی وجہ سے درجِ صحیح ہونے سے رہ گئے ہیں، جیسا کہ بیٹھ کر پیشاب کرنے کی حدیثِ عائشہؓ، کی اس کی صحت وقوت بلاشک وریب ہے۔

لہٰذا صرف صحیح بخاری شریف کی احادیث پر مسائل کی صحت وقوت کا دارومدار رکھنا یا سمجھنا بھی درست نہیں ہے، یہ بڑے کام کی بات ہے جو اہلِ علم وتحقیق کے پیشِ نظر رہنی چاہیے۔

صرف اول کی ذکر کی ہیں، دوسرے کی نہیں، اس لئے شارحینِ بخاری شریف نے متعدد طرق سے اس کی جواب دہی کی ہے، جو درج ذیل ہے:۔

علامہ ابن بطال اور کرمانی کا جواب

دونوں حضرات نے یہ جواب دیا کہ جب احادیث سے کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کی اجازت نکل آئی، تو اس کی اجازت بیٹھ کر بدرجہ اولی مفہوم ہوگئی، لہٰذا اس کی احادیث ذکر کرنے کی ضرورت نہ تھی (لامع الدراری ۹۳۔۱)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کا جواب

آپ نے لکھا:۔ احتمال ہے کہ اس سے امام بخاری رحمہ اللہ نے حدیثِ عبدالرحمٰن بن حسنہ کی طرف اشارہ کیا ہوا، جس کو نسائی وابنِ ماجہ وغیرہما نے روایت کیا ہے، اس میں ہے کہ رسولِ اکرم نے بیٹھ کر پیشاب کیا تو ہم نے کہا دیکھو! آپ تو عورتوں کی طرح (یعنی بیٹھ کر) پیشاب کرتے ہیں، نیز ابن ماجہ نے اپنے بعض مشائخ سے نقل کیا ہے کہ عربوں کا طریقہ کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کا تھا، اسی لئے حدیثِ عبدالرحمٰن بن حسنہ میں "قعد یبول کما تبول المرأة" وارد ہے، اور حدیث حذیفہ میں "فقام کمایقدم احدکم" آیا ہے، پھر حدیثِ عبدالرحمٰن مذکور ہی سے یہ بات بھی ثابت ہوئی کہ حضور عربوں کے طریقۂ مذکورہ کی مخالفت کرتے تھے کہ اس میں ستر زیادہ اور پیشاب کے تلوث سے حفاظت کا پورا اہتمام ہے، یہ حدیث صحیح ہے، جس کی تصحیح دارقطنی وغیرہ نے بھی کی ہے، اسی امر کا ثبوت حدیثِ عائشہؓ سے بھی ہوتا ہے:۔ آپ نے فرمایا کہ رسولِ اکرم ﷺ نے نزولِ قرآن مجید کے بعد کسی وقت بھی کھڑے ہو کر پیشاب نہیں کیا، رواہ ابوعوانۃ فی صحیحہ والحاکم۔ (فتح الباری ۳۲۸۔۱)

حدیثِ عائشہ مذکور سے یہ بات بھی واضح ہوئی کہ کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کا ثبوت اگر ہے تو وہ بھی قبلِ نزولِ قرآن مجید کا ہے، جب سے اس کا نزول ہوا آپ کی عادتِ مبارکہ بیٹھ کر ہی پیشاب کرنے کی تھی، لہٰذا امام احمد و امام بخاری کا مسلکِ مذکور کہ کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کو مطلقاً مباح قرار دیا جائے مرجوح ہے، اور سب سے زیادہ قوی مسلک حنفیہ کا ہے کہ مطلقاً مکروہ ہے، الالعذرٍ والعلم عند اللہ

محقق عینی کے ارشادات

آپ نے فرمایا:۔ ابن بطال وغیرہ کا قول کہ:۔ "حدیث الباب کی دلالت حالتِ قعود پر بدرجۂ اولی ہے، کیونکہ بول قائماً کا جواز بول قاعداً کو جائز تر قرار دیتا ہے۔" قابلِ تسلیم نہیں، کیونکہ امام بخاری رحمہ اللہ اس باب میں اور اس کے بعد بھی جتنی احادیث لائے ہیں، سب سے صرف بول قائما کا ثبوت ملتا ہے، اور بول قائماً کا جواز ایک حکم ہے احکام شرعیہ میں سے جس پر بطریقِ عقل قیاس کر کے بول قاعداً کو ثابت نہیں کر سکتے۔

اسی طرح دوسری احادیث کی طرف اشارہ بھی محلِ نظر ہے، لہٰذا بہتر جواب یہ ہے کہ جب اس باب میں بول قائما کا جواز ثابت ہو گیا اور بول قاعداً کا جواز بھی اپنی جگہ احادیثِ کثیرہ سے ثابت ہے، لہٰذا امام بخاری رحمہ اللہ احادیث تو صرف فصل اول کی لائے، اور ترجمہ میں دونوں فصل کی طرف اشارہ کر دیا، پھر اس کی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ فصلِ ثانی مشہور تھی، اور اکثر لوگوں کا عمل بھی اس پر تھا، یا اس امر کی طرف اشارہ مقصود ہوگا کہ وہ واقف تو دونوں قسم کی احادیث سے تھے، لیکن ان کی شرطِ روایت پر صرف فصلِ اول کی احادیث اترتی تھیں۔

جواب عینی کی فوقیت

ظاہر ہے، اور ان کا تعقب مذکور بھی برمحل ہے کیونکہ اشارۂ مذکورۂ جوابِ حافظ کے لئے کوئی دلیل نہیں ہے، دوسرے امام بخاری کی عادت ہے کہ اگر کسی ایسی صحیح حدیث سے استدلال ان کی پیشِ نظر ہوتا ہے جو ان کی شرط پر نہیں ہوتی، تو اس کی ترجمۃ الباب میں ذکر کر دیا کرتے ہیں، البتہ یہاں محقق عینی کی توجیہ بن سکتی ہے کہ امام بخاری کا ترجمۃ الباب دونوں قسم کی احادیث کے پیشِ نظر قائم کیا گیا ہے، اگرچہ اتنا

اعتراض بھی باقی رہے گا کہ ''فقہ البخاری'' کے تحت ایسے الفاظ ترجمہ وعنوانِ باب میں رکھنا، جن کا ثبوت احادیث الباب کے کسی لفظ سے بھی نہ ہوسکتا ہو، بہت موزوں ومعقول نہیں ہے، اوراس قسم کے اعتراضات کومحقق عینی نے حافظ کیطرح تاویلاتِ بعیدہ کے ذریعہ اٹھانے کو پسند نہیں کیا ہے، وَلِلّٰہِ درہ، رحمہ اللہ رحمۃ واسعۃً۔

حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کا جواب

آپ نے تراجمِ ابواب میں لکھا:۔ امام بخاری رحمہ اللہ نے پہلی بات حدیث سے ثابت کی، اور دوسری بطریقِ اولی، یہ تو شارحین[1] بخاری نے سمجھا ہے اور میرے نزدیک امام موصوف کی غرض عقدِ باب سے صرف یہ ہے کہ جوازِ بول قائما کو بھی ثابت کیا جائے، گویا وہ جواز بول قائما کے قائل ہیں، اوران کے نزدیک اس کا جواز صرف قعود کے ساتھ مخصوص نہیں''

حضرت علامہ کشمیری رحمہ اللہ کے ارشادات

فرمایا:۔ بظاہر امام بخاری رحمہ اللہ نے حدیثِ بول قاعدا کی تخریج بوجہ شہرت ہی تو ہم کی ہے اور ترجمۃ الباب میں تعمیم وتو ہم اقتصار کے دفعیہ کے واسطے کی ہے۔

بول قائما کو شامی میں جائز لکھا ہے، مگر وہ کراہتِ تنزیہی سے کم درجہ نہیں ہے، بلکہ اس زمانہ میں چونکہ وہ نصاریٰ کا شعار بن گیا ہے، اس لئے اس کی کراہت میں زیادہ شدت ہونی چاہیے۔

فرمایا:۔ حضور اکرم ﷺ کا کھڑے ہوکر پیشاب کرنا عذر پر محمول ہے، چنانچہ مستدرکِ حاکم میں ہے کہ اس وقت آپ کے گھٹنوں کے اندر درد تھا، اس حدیث کی اسناد اگرچہ ضعیف ہے، تاہم وہ بیانِ احتمالات کی صلاحیت رکھتی ہے، نیز امام شافعی رحمہ اللہ سے نقل ہوا کہ عرب کھڑے ہوکر پیشاب کرنے کو دردِ پشت کا علاج سمجھتے تھے، اس کے علاوہ یہ توجیہ بھی ہوسکتی ہے کہ سباطہ پر کوڑا کرکٹ ڈالا جاتا ہے اور وہ عموماً مخروطی شکل کی ہوتی ہے، اس لئے بیٹھ کر پیشاب کرنے میں پیشاب بیٹھنے والے کی طرف لوٹتا ہے، اس سے بچنے کے لئے حضور ﷺ نے

---

[1] معلوم ہوا کہ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے سامنے محقق عینی رحمہ اللہ کی شرح بخاری ''عمدۃ القاری'' نہیں تھی، جس طرح حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب رحمہ اللہ کے پیشِ نظر نہیں تھی، اور غالباً اسی لئے انھوں نے اپنی مشہور کتاب ''بستان المحد ثین'' میں اس کا ذکر نہیں کیا، بلکہ خود محقق عینی کا ذکر بھی اس میں نہیں ہے جو نہایت تعجب انگیز امر ہے کیونکہ ممکن ہے کتاب مذکور اس وقت تک ہندوستان نہ آئی ہو، لیکن محدث عینی شارح طحاوی وبخاری کو کسی زمانہ کے محدثین جانتے پہچانتے نہ ہوں، یہ بات تو بہت ہی مستبعد ہے، خدا کا شکر ہے کہ ہم نے حضرت علامہ کوثری رحمہ اللہ اور اپنے حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ (علامہ کشمیری) کے طفیل میں محقق عینی کی محدثانہ عظمت وجلالتِ قدر کر پہچانا اور ''انوارالباری'' میں ان کے علوم وافادات پیش کرنے کی سعادت حاصل ہو رہی ہے۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ موصوف نے بزمانۂ قیامِ دیوبند تعلیمِ حدیث کے دوران ہی حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ استاذ الاساتذہ مولانا محمود الحسن رحمہ اللہ کے ارشاد پر عمدۃ القاری وفتح الباری کا حرفاً حرفاً مطالعہ فرمایا تھا۔ پھر درسِ حدیث کے وقت ان دونوں کے علوم وافادات سے بہرہ ور فرمایا کرتے تھے جبکہ اس دور کے بڑے بڑے اساتذۂ حدیث بھی ان کے مطالعہ کی زحمت گوارہ نہیں فرماتے، اور نہ ان کی قدر کما حقہ جانتے ہیں، اس دور کے ایک محقق اور ہمارے لئے نہایت قابلِ قدر حنفی محدث شارحِ بخاری کے اس طرزِ نگارش سے بھی ہمیں بڑی تکلیف ہوئی کہ وہ حافظ پر علامہ عینی رحمہ اللہ کے تعقبات کو ان کی حسبِ عادت شدت وحدت کا نتیجہ قرار دیتے ہیں، حالانکہ علمی تحقیق کے میدان میں اگر نقد وانتقاد کا پہلو نرم کر دیا جائے، تو تنقیح وتحقیق کا حق ہی ادا نہیں ہوسکتا، پھر یہ بھی سب کو معلوم ہے اور ہم بھی پہلے لکھ چکے ہیں کہ علامہ عینی کے تعقبات واعتراضات کے جوابات حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے لکھنے شروع کئے تھے جن کو وہ پانچ سال میں بھی مکمل نہ کر سکے۔ اور بہت سے مواضع میں بیاض چھوڑ گئے، اگر محقق عینی کے اعتراضات محض ان کی عادت کی شدت وحدت ہی تھی تو ان کا جواب کیا مشکل تھا کہ حافظ الدنیا ایسا دنیا کا عظیم القدر محدث ومحقق ان کے جوابات سے عاجز رہا، اپنوں کے کمالات سے لاعلمی یا ان کی بے قدری کی مثالیں ہمارے یہاں شاید سب سے زیادہ ملیں گی اور یہ بات افسوسناک ہے اللہ تعالیٰ ہم سب کو وسعتِ نظر کے ساتھ معرفتِ اقدار ورجال کی پوری بصیرت بھی عطاء فرمائے، آمین، وماذلک علے اللہ بعزیز

کھڑے ہوکر پیشاب کیا ہوگا، پھر یہ کہ آپ کی عادتِ مبارکہ تو بول و براز کے وقت دور جانے کی تھی، آپ نے گھروں کے قریبی کوڑی پر کیسے پیشاب کیا؟ اس کا جواب قاضی عیاض رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ آپ مسلمانوں کے اہم معاملات طے کرنے میں مشغول تھے، مجلس طویل ہوگئی ہوگی اور ایسی حالت میں پیشاب کا تقاضہ زیادہ ہوا ہوگا، اس لئے دور تشریف لے جانے میں تکلیف کا اندیشہ ہوگا (یا تصفیۂ معاملات میں تاخیر کو پسند نہ فرمایا ہوگا) (وکذا فی فتح الباری ۲۲۹۔اوعمدۃ القاری ۸۹۵۔ا)

فرمایا:۔ حدیث الباب سے یہ بھی مستفاد ہوا کہ صحراء میں پیشاب کرنے کی ضرورت ہو تو بغیر مالکِ زمین کی اجازت کے اس کی زمین میں پیشاب کرنا جائز ہے۔

فائدہ مہمہ: حضور اکرم علیہ السلام کے بول قائما سے یہ نہ سمجھا جائے کہ وہ بھی فعلِ رسول ہونے کے سبب سے فعل مستحب ہے، کیونکہ اول تو وہ کسی عذر سے تھا، ورنہ بیانِ جواز کے لئے تھا کہ رسول پر بیانِ جواز بھی ضروری وواجب ہوتا ہے، اور چونکہ وہ تعمیلِ واجب تھی، اس لئے وہ فعل بھی آپ کے لئے یقیناً موجبِ اجر و ثواب تھا، لیکن افرادِ امت کے لئے ایسے افعال کی تأسی واقتداء مستحب نہیں ہے، وہ ان ہی افعال و اعمال میں مستحب یا مسنون ہے جو آپ کے اکثری یا ہمیشگی کے معمولات تھے، جس طرح آنحضرت علیہ السلام سے وضوء میں ہر عضو کو تین تین بار دھونا اکثر و ہمیشگی کا معمول ثابت ہے تو وہ مستحب ہوگا اور آپ سے جو بعض اوقات میں ایک ایک بار بھی نقل ہوا ہے وہ بیانِ جواز کے لئے تھا اس کو مستحب قرار نہیں دے سکتے تاہم حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی رائے تھی کہ ترکِ تثلیث مذکور کو مکروہ بھی نہ کہیں گے بشرطیکہ اس سے زیادہ ترک نہ کرے جتنا نبی کریم سے ثابت ہے اور نہ اس کی عادت بنائے، یہ تھی ہمارے حضرات اکابر کی عمل بالحدیث کی شان کہ رسول خدا علیہ السلام سے جو فعل بھی ثابت ہوگیا خواہ وہ بیانِ جواز ہی کے طور پر ہوا، اور وہ فی نفسہٖ خلافِ اولی وافضل ہی تھا، مگر اتنی حدود مقدار تک جو رسولِ خدا علیہ السلام سے منقول وثابت ہوا، اس عمل کو مکروہ قرار دینے سے بھی احتراز کرتے تھے، دوسروں کے یہاں اس قدر تثبت واحتیاط کی شان نہیں مل سکتی۔ رحمہم اللہ رحمۃ واسعۃ۔

بَابُ الْبَوْلِ عِنْدَ صَاحِبِهٖ وَالتَّسَتُّرِ بِالْحَائِطِ

(اپنے کسی ساتھی یا دیوار کی آڑ لے کر پیشاب کرنا)

(۲۲۲) حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ اَبِیْ شَیْبَةَ قَالَ ثَنَا جَرِیْرٌ عَنْ مَنْصُوْرٍ عَنْ اَبِیْ وَآئِلٍ عَنْ حُذَیْفَةَ قَالَ رَاَیْتُنِیْ اَنَا وَالنَّبِیُّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ نَتَمَاشٰی فَاَتٰی سُبَاطَةَ قَوْمٍ خَلْفَ حَائِطٍ فَقَامَ کَمَا یَقُوْمُ اَحَدُکُمْ فَبَالَ فَانْتَبَذْتُ مِنْهُ فَاَشَارَ اِلَیَّ فَجِئْتُهٗ فَقُمْتُ عِنْدَ عَقِبِهٖ حَتّٰی فَرَغَ۔

ترجمہ: حضرتِ حذیفہ سے روایت ہے کہتے ہیں مجھے یاد ہے کہ (ایک مرتبہ) میں اور رسول اللہ علیہ السلام چل رہے تھے کہ ایک قوم کی کوڑی پر پہنچے جو ایک دیوار کے پیچھے تھی، آپ اس طرح کھڑے ہوگئے جس طرح ہم تم سے کوئی (شخص) کھڑا ہوتا ہے، پھر آپ نے پیشاب کیا اور میں ایک طرف ہٹ گیا تب آپ نے مجھے اشارہ کیا تو میں آپ کے پاس گیا (اور پردہ کی غرض سے) آپ کی پشتِ پائے مبارک کے قریب کھڑا ہو گیا حتی کہ آپ پیشاب سے فارغ ہوگئے۔

تشریح: خلف الحائط پر حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا کہ دیوار آنحضرت کے سامنے تھی جس کا مطلب یہ ہوا کہ ان لوگوں کی کوڑی تو دیوار کے پیچھے تھی، اور آپ کے سامنے دیوار تھی، جس سے سامنے کی طرف سے پردہ تھا اور اپنے پیچھے آپ نے حذیفہ کو کھڑا کر لیا تھا کہ ادھر سے آنے جانے والوں کی نظریں آپ پر نہ پڑیں۔

اس سے پیشاب کرتے وقت ستر وحجاب کی ضرورت اہمیت واضح ہوئی تو براز کے وقت اسکی شدتِ ضرورت واضح تر ہے اور اس زمانہ

میں جو عرب میں استنجا کے وقت بے حجابی و بے ستری دیکھی جاتی ہے اس کا کوئی تعلق اسلامی تہذیب و شریعت سے نہیں ہے چنانچہ ابوداؤد باب کراہتیہ الکلام عندالخلاء میں حدیث مروی ہے:۔ **"لایخرج الرجلان یضربان الغائط کاشفین عن عورتھما یتحدثان فان اللہ عزوجل یمقت علی ذلک"** (دو شخص اس طرح قضائے حاجت کے لئے نہ نکلیں کہ اس وقت ایک دوسرے کے سامنے اپنا ستر کھولے، اور آپس میں باتیں کریں، کیونکہ حق تعالیٰ اس کو ناپسند فرماتے ہیں) اس میں کشفِ عورت کو تو علماء نے حرام قرار دیا ہے، اور قدرِ ضرورت کلام کو جائز، زیادہ کو مکروہ کہا ہے (بذل المجہود ۱۱۱۔۱)

یہ تو عین حالتِ بول و براز کا مسئلہ ہے باقی پانی یا ڈھیلے سے استنجا کے وقت کلام میں کچھ مزید توسع ہے، اور ایسے وقت سلام کا جواب دینے میں بھی ہمارے حضرت گنگوہی رحمہ اللہ کی رائے میں گنجائش تھی، البتہ حضرت مولانا محمد مظہر صاحب رحمہ اللہ جواب نہ دینے کو راجح سمجھتے ہیں۔ والعلم عنداللہ تعالیٰ

بحث ونظر: حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے "فاشارالی" پر لکھا" ہر کہ حضور اکرم ﷺ کا یہ اشارہ لفظی نہ تھا اور اس روایتِ بخاری سے صحیح مسلم کے لفظ ادنہ کو بھی اشارۂ غیر لفظیہ پر محمول کریں گے، لہٰذا اس حدیث سے حالتِ بول میں جوازِ کلام پر استدلال بھی درست نہ ہوگا (فتح الباری ۲۲۹۔۱)

محقق عینی کا نقد

آپ نے لکھا کہ اول تو روایت طبرانی میں لفظ "یا حذیفۃ! استرنی" مروی ہے، جس سے صراحۃً معلوم ہوا کہ آپ کا ارشاد لفظی تھا، دوسرے دونوں روایتوں میں جمع بھی ممکن ہے کہ پہلے تو آپ نے سر یا ہاتھ سے اشارہ کیا ہوگا، پھر "استرنی" فرمایا ہوگا۔ نیز حافظ ابنِ حجر رحمہ اللہ کی دوسری بات بھی بے محل ہے، کیونکہ حضور علیہ السلام نے خواہ سر سے اشارہ کیا ہو یا زبانی استرنی فرمایا ہو، بہرصورت یہ بات بول سے قبل کی تھی، حالتِ بول کی نہ تھی، پھر اس سے کسی کا حالتِ بول میں جوازِ کلام پر استدلال اور حافظ کا اس پر رد کرنا کیونکر صحیح ہوگا؟! (عمدۃ القاری ۸۹۸۔۱)

اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ حضرت حذیفہؓ نے پہلے تو اجمالی حال آنحضرت کے اس موقع پر کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کا بیان کیا، پھر تفصیل کی کہ میں (آپ کے ارادۂ بول و براز کا اندازہ کر کے) وہاں سے (ذرا دور) ہٹ گیا، تو آپ نے مجھے اپنے قریب بلا لیا اور میں وہاں جا کر آپ کے ستر کے لئے (پشت پھیر کر) کھڑا رہا تا آنکہ آپ نے پیشاب سے فراغت فرمائی، واللہ تعالیٰ اعلم۔

علامہ کرمانی کی تحقیق اور محقق عینی کی تنقیح

علامہ کرمانی نے فرمایا کہ حضرت حذیفہؓ اس وقت آپ سے دور بھی ہوئے اور آپ کو دیکھتے بھی رہے، اس لئے کہ آپ کی حفاظت کا فرض بھی ان پر عائد تھا، (ورنہ بظاہر ادب یہ تھا کہ ایسے وقت آپ سے دور پشت پھیر کر کھڑے ہوتے) محقق عینی رحمہ اللہ نے موصوف کے اس قول کو نقل کر کے لکھا کہ یہ توجیہ واقعۂ قبل نزولِ آیت "واللہ یعصمک من الناس" کے لئے تو موزوں ہو سکتی ہے، بعد کے لئے بے ضرورت ہے کیونکہ اس آیت کے نزول سے پہلے صحابۂ کرام کی ایک جماعت آپ کی حفاظت پر مامور تھی، لیکن اس کے بعد جب حق تعالیٰ نے بغیر ظاہری اسباب کے خود ہی آپ کی حفاظت کا تکفل فرما لیا تھا، جس کی خبر آیتِ مذکورہ سے دی گئی تو آپ نے پہرہ چوکی کو ہٹا دیا تھا (عمدۃ ۸۹۸۔۱)

بَابُ الْبَوْلِ عِنْدَ سُبَاطَةِ قَوْمٍ

(کسی قوم کی کوڑی پر پیشاب کرنا)

(۲۲۳) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَرْعَرَةَ قَالَ ثَنَا شُعْبَةُ عَنْ مَنْصُوْرٍ عَنْ اَبِیْ وَآئِلٍ قَالَ کَانَ اَبُوْ مُوْسٰی الْاَشْعَرِیُّ یُشَدِّدُ فِی الْبَوْلِ وَیَقُوْلُ اِنَّ بَنِیْ اِسْرَآئِیْلَ کَانَ اِذَا اَصَابَ ثَوْبَ اَحَدِهِمْ قَرَضَهٗ فَقَالَ حُذَیْفَةُ لَیْتَهٗ اَمْسَکَ اَتٰی رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ سُبَاطَةَ قَوْمٍ فَبَالَ قَائِمًا:۔

ترجمہ: حضرابووائل کہتے ہیں کہ ابوموسیٰ اشعری پیشاب کے بارے میں سختی سے کام لیتے تھے اور کہتے تھے کہ بنی اسرائیل میں جب کسی کے کپڑے کو پیشاب لگ جاتا تو اسے کاٹ ڈالتے تھے، ابوحذیفہ کہتے ہیں کہ کاش وہ اپنے اس تشدد سے باز آجاتے (کیونکہ) رسول اللہ ﷺ کسی قوم کی کوڑی پر تشریف لائے اور آپ نے وہاں کھڑے ہوکر پیشاب کیا۔

تشریح: حضرت حذیفہ کا مقصد یہ ہے کہ حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کا اس قدر تشدد خلافِ سنت تھا، اگر ایسا ہی تشدد شارع علیہ السلام کو پسند ہوتا تو وہ کسی وقت بھی کھڑے ہوکر پیشاب نہ کرتے، کہ اس میں بہرحال احتمال تو کسی درجہ میں چھینٹ آنے کا ضرور ہے یہ دوسری بات ہے کہ آپ نے کاغایتِ احتیاط فرمائی ہوگی، اور ایسا واقع نہ ہوا ہوگا، لہٰذا اتنا تشدد کہ چھینٹ آنے کے احتمال کو بھی ختم کردیا جائے اور بوتل وغیرہ میں پیشاب کیا جائے، نہ ضروری ہے نہ مناسب وموزوں۔ اور ایسا کرنے سے لوگ تنگی ودشواری میں پڑ جائیں گے جو ''الدین یسر'' (دین میں آسانی ہے) کے خلاف ہے۔

بحث ونظر: امام بخاری رحمہ اللہ نے ''اذا صاب نوب احد هم قرضه'' روایت کیا ہے، اور امام مسلم رحمہ اللہ نے باب المسح علی الخفین میں ''اذا اصاب جلد احدهم بول قرضه بالمقاریض'' روایت کیا ہے، اور سنن ابی داؤد باب الاستبراء من البول میں اس طرح ہے:۔ ''فقال (رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم) ''الم تعلمو امالقی صاحب بنی اسرائیل کانوا اذااصابهم البول قطعوا ما اصابه البول منهم فنهاهم فعذب فی قبره'' وفی روایة جلد احدهم وفی روایة جسد احدهم اور امام احمد، نسائی وابن ماجہ کی روایت میں ''ما اصاب صاحب بنی اسرائیل'' ہے۔

پہلی بحث تو یہاں یہ ہے کہ ثوب صحیح ہے یا جلد، حافظ رحمہ اللہ نے فتح الباری میں لکھا کہ روایتِ مسلم میں جلد کا لفظ ہے، جس سے مراد علامہ قرطبی نے چمڑے کا لباس قرار دیا، اور بعض علماء نے اس کو ظاہر پر ہی رکھا، جس کی تائید روایتِ ابوداؤد سے ہوتی ہے کہ اس میں ''کان اذا اصاب جسد احدهم ہے، لیکن امام بخاری کی روایت میں ثیاب کی صراحت ہے۔ اس لئے ممکن ہے بعض رواۃ نے روایت بالمعنی کی ہو۔ (۲۲۹۔۱)

یہاں حافظ نے عجیب بات کہی، کیا روایتِ مسلم میں جلد کی صراحت اور ابوداؤد میں بھی جلد اور جسد کی صراحت نہیں ہے؟! پھر روایتِ بخاری کی ترجیح دے کر روایت بالمعنی کی توجیہ کس طرح درست ہوگی؟ شاید اسی لئے محقق عینی نے کسی روایت کو راجح قرار دینے سے احتراز فرمایا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

محقق عینی نے اس موقع پر یہ بھی لکھا کہ قول انظر وا الیه یبول کماتبول المرأة یا تو بلاقصد وارادہ کے ان کی زبان سے نکل گیا، یا بطورِ تعجب کہہ گزرے، یا بطریق استفسار کہا، کیونکہ صحابۂ کرامؓ کی شان سے استہزاء یا استخفاف نہایت مستبعد ہے (عمدۃ القاری ۸۹۹۔۱)

دوسری بحث یہ ہے کہ صاحبِ بنی اسرائیل سے کون مراد ہے؟ اور ''نھاھم'' سے کیا مراد ہے؟ مسندِ احمد میں فنها هم عن ذلک اور

الفتح الربانی ۲۶۳۔ا میں صاحب بنی اسرائیل پر لم اقف علی اسمہ لکھا اور عن ذلک پر ای عن القطع تسا ھلا فی اسر الشریعۃ فعذبہ اللہ لکھا۔

صاحب، مرعاۃ نے بھی صاحب بنی اسرائیل کو متعین نہیں کیا، اور مراد نہی عن القطع قرار دی، صاحبِ بذل نے بھی اسی طرح کیا اور ساتھ ہی محقق عینی کی شرح پر اظہارِ تعجب بھی کیا ہے۔

محقق عینی رحمہ اللہ کی رائے یہ ہے کہ صاحبِ بنی اسرائیل سے مراد حضرت موسیٰ علیہ السلام ہیں کہ آپ نے بنی اسرائیل کو پیشاب کے تلوث سے ڈرایا اور روکا تھا، اور درمیاں میں تقدیرِ عبادت ہے کہ وہ اس سے نہ رکے، اس لئے جو نہ رکا اور پیشاب کے بارے میں احتیاط نہ کی اس کو عذابِ قبر ہوا یعنی فعذب فی قبرہ میں فاسببیہ ہے، جو عدمِ انتہا پر مرتب ہے، جس طرح فوکزہ موسی فقضیٰ علیہ میں ہے (عمدۃ القاری ۸۹۹۔ا)

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی رائے

فرمایا:۔قرضِ جلد جو روایاتِ صحیحہ سے ثابت ہے، اس کا تعلق قبر سے ہے اور وہ تعذیباً تھا، تشریعاً نہ تھا، اگرچہ راویوں کے الفاظ سے اس کے خلاف مفہوم ہوتا ہے، نیز میرا گمان ہے کہ عدمِ احترازِ بول کے سبب سے جو عذابِ قبر بنی اسرائیل کے لئے تھا، وہی اس امتِ محمدیہ میں بھی باقی رہا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

حضرت رحمہ اللہ کی تحقیق مذکور سے وہ اشکال بھی رفع ہو گیا جو بعض شارحین کی طرف سے لفظِ جلد و جسد پر کیا گیا ہے اور صاحبِ بذل المجہود نے بھی ۱۶۔ا میں اس کو نقل کیا ہے کہ عدمِ احترازِ بول کی وجہ سے قطعِ جلد و جسد کا حکمِ تشریعی ارحم الراحمین کی طرف سے مستبعد معلوم ہوتا ہے۔ اور ایسا حکم اگر ہوتا تو رفتہ رفتہ ان لوگوں کے سارے جسم ہی کٹ جاتے۔ الخ۔

مذہبِ حنفیہ کی ترجیح

محقق عینی رحمہ اللہ نے لکھا کہ علامہ ابن بطال رحمہ اللہ نے لکھا:۔کہ بول قائماً کی روایت ان لوگوں کے لئے دلیل و حجت ہے جو پیشاب کی معمولی چھینٹوں کے بارے میں رخصت و آسانی دیتے ہیں، کیونکہ کھڑے ہو کر پیشاب کرنے میں سوئی کی نوک جیسی چھینٹوں کے اڑنے اور کپڑوں پر آنے کا احتمال تو عام طور سے ہوتا ہی ہے اور اس میں امتِ محمدیہ کے لئے خصوصی سہولت و آسانی دی گئی ہے کہ بنی اسرائیل کی طرح اس پر قرض یا عذاب کا ترتب نہیں ہوا، چنانچہ مقدار روس الا بر بول کے متعلق ائمہ میں اختلاف ہوا ہے، امام مالک نے اس کا دھونا مستحب قرار دیا ہے، امام شافعی واجب کہتے ہیں، اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے دوسری قلیل و اقل نجاسات کی طرح اس میں بھی رخصت وسہولت دی ہے، محدثِ شہیر سفیان ثوری نے نقل کیا کہ علماء متقدمین وسلف قلیل بول میں رخصت دیتے تھے (عمدۃ القاری ۹۰۰۔ا)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی رائے

فرمایا: حضرت عمر، حضرت علی، زید بن ثابت وغیرہم سے بول، قائماً ثابت ہے، اس لئے اس سے جوز بلا کراہت نکلتا ہے، بشرطیکہ چھینٹوں کا خطرہ نہ ہو، واللہ اعلم۔

بول قائماً کی ممانعت نہیں ہے

پھر لکھا کہ نبی کریم ﷺ سے بول قائماً کی ممانعت میں کوئی حدیث ثابت نہیں ہے جیسا کہ ہم نے اوائل شرح ترمذی میں بیان کیا ہے واللہ اعلم۔

(فتح الباری ۲۳۰۔ا)

رائے مذکورامام ترمذی کے خلاف ہے

امام موصوف نے اپنی سنن ترمذی شریف میں "باب النهي عن البول قائما" لکھااوراس کے تحت حدیث عمرؓ روایت کی کہ رسول خدا ﷺ نے مجھے کھڑے ہوکر پیشاب کرتے دیکھا تو ممانعت فرمائی کہ اے عمر! کھڑے ہوکر پیشاب نہ کرنا، اس کے بعد میں نے کبھی کھڑے ہوکر پیشاب نہیں کیا، نیز حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا ارشاد نقل کیا کہ کھڑے ہوکر پیشاب کرنا گنوار پن کی بات ہے یعنی تہذیب کے خلاف ہے، اور حضرت بریدہ کی حدیثِ مرفوع کا بھی حوالہ دیا کہ رسول اکرم ﷺ نے یہی کلمات ارشاد فرمائے ہیں، امام ترمذی نے عبدالکریم بن ابی المخارق کی وجہ سے حدیث عمر کے ضعف اور حدیثِ بریدہ کے غیر محفوظ ہونے کا بھی ذکر کیا۔ پھر لکھا مذکورہ ممانعت بطور تادیب ہے بطور تحریم کے نہیں اور پھر باب الرخصۃ بھی لکھا۔

محقق عینی کا فیصلہ: جس طرح امام ترمذی رحمہ اللہ نے باب النہی قائم کرکے اوراس کے تحت احادیث وآثار روایت کرکے نہی کو ثابت کیا، اگرچہ یہ بھی بتلادیا کہ وہ نہی تادیب ہے، نہی تحریم نہیں، اسی طرح محقق عینی نے بھی یہ فیصلہ کن بات لکھی کہ بول قائما کا جواز تو ضرور ہے، لیکن علماء امت نے اس کو مکروہ قرار دیا ہے کیونکہ ممانعت کی احادیث موجود ہیں اگرچہ ان میں سے اکثر کا ثبوت نہیں ہوسکا، ان دونوں محدثین محققین کے مذکورہ فیصلوں کے بعد حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کے اس دعویٰ کی حیثیت واضح ہے کہ نبی کریم ﷺ سے ممانعت کی کوئی حدیث ثابت نہیں ہوئی۔

اگر کہا جائے کہ امام ترمذی نے تو حدیثِ عمرؓ کو عبدالکریم بن ابی المخارق کی وجہ سے ضعیف کہا ہے، تو کسی حدیث کا ضعف اس کی صحت کے منافی نہیں، اسی طرح امام ترمذی نے حدیثِ بریدہ کو جو غیر محفوظ کہا، وہ بھی اس کی صحت کے منافی نہیں ہے، جیسا کہ صاحبِ تحفۃ الاحوذی نے بھی لکھا کہ محدث بزار کا حدیثِ بریدہ کو بظاہر صحیح سند سے روایت کرنا اس کے غیر محفوظ ہونے کے منافی نہیں ہے (ملاحظہ ہو تحفۃ الاحوذی ۲۳۔۱)

صاحب تحفہ کی شان تحقیق

یہاں ایک اور محدثانہ علمی بحث بھی پڑھتے چلئے:۔ امام ترمذی نے اس بارے میں حدیث بریدہ کو غیر محفوظ کہا، اس پر محقق عینی نے نقد کیا، اور کہا کہ محدث بزار نے اس کی تخریج سندِ صحیح سے کی ہے صاحبِ تحفہ نے محقق عینی پر گرفت کرلی کہ بزار کی سندِ صحیح سے روایت اس کے غیر محفوظ ہونے کے منافی نہیں، پھر نقد ونظر کا کیا موقع رہا؟! اور یہ بھی لکھا کہ امام ترمذی کی شان فنِ حدیث میں اعلیٰ وارفع ہے ان کی بات زیادہ اونچی ہونی چاہیے (یعنی بہ نسبت محدث عینی کے) اب پوری بات ملاحظہ کیجئے! تاکہ بحث اچھی طرح روشنی میں آجائے، شاذ یا غیر محفوظ روایت وہ ہوتی ہے، جس کو ثقہ اس شخص کے خلاف روایت کرے جو اس سے زیادہ قابلِ ترجیح ہو، خواہ وہ مخالفت زیادتی کی ہو یا کمی کی، متن کے اندر ہو یا سند میں، اوراس کے مقابل روایتِ راجحہ کو محفوظ کہتے ہیں (مقدمۂ فتح الملہم ۵۰)

محقق عینی نے لکھا کہ حدیثِ بریدہ کو محدث بزار نے بہ سندِ صحیح سعید بن عبیداللہ سے روایت کرکے لکھا کہ میرے علم میں نہیں کہ اس حدیث کی روایت ابن بریدہ سے بجز سعید مذکور کے اور کسی نے کی ہو، اور ترمذی نے اس بارے میں حدیثِ بریدہ (مذکورہ) کو غیر محفوظ کہا، جو تحقیق مذکور کی وجہ سے رد ہوجاتا ہے، محقق عینی یہ فرمارہے ہیں کہ محدث بزار کی اس صراحت کے بعد کہ ابنِ بریدہ سے حدیثِ مذکور کی روایت کرنے والے صرف سعید ہیں، دوسرا کوئی نہیں، امام ترمذی کا حدیثِ مذکور کو غیر محفوظ کہنا درست نہیں رہتا، کیونکہ غیر محفوظ روایت کے مقابلہ میں دوسری روایت محفوظ ہونی چاہیے جس کا کوئی ثبوت ابنِ بریدہ سے نہیں ہے لہٰذا اس کو غیر محفوظ کہنا محتاج دلیل ہے۔

صاحب تحفہ کا مغالطہ

اول تو موصوف نے محقق عینی کی عبارت پوری نقل نہیں کی، اور آخر سے ''وقال الترمذی وحدیث بریدۃ فی ھذا غیر محفوظ و قول الترمذی یردبہ'' کو حذف کرکے بڑی بے محل جسارت کا ثبوت دینے کے لئے ''انتھی کلام العینی'' بھی لکھدیا، اور اس حذف ومغالطہ سے یہ فائدہ اٹھایا کہ امام ترمذی کا مقابلہ محقق عینی سے ڈال دیا، تاکہ ہر شخص یہ سمجھے کہ امام ترمذی کے مقابلہ میں حافظ عینی کے کلام کی قیمت کم ہونی چاہیے! حالانکہ عینی تو محدث بزار کی تحقیق کے تحت امام ترمذی کے قول کو مرجوح کر رہے ہیں، پھر یہ لکھدیا کہ حدیثِ بریدہ کی صحت اس کے غیر محفوظ ہونے کے منافی نہیں، اور اس سے یہ بتلانے کی سعی کی کہ گویا محقق عینی اتنی موٹی بات بھی نہ جانتے تھے، جو صاحبِ تحفہ جیسے اس زمانے کے محدث بھی جانتے ہیں۔

ممکن ہے امام ترمذی کے سامنے غیر محفوظ ہونے کی کوئی اور دقیق وجہ ہو، لیکن جب تک وہ پیش نہیں ہوتی، محدث بزار کی بات اور محقق عینی کے نقد وتحقیق کو نہیں گرایا جاسکتا نیز صاحب، تحفہ کا یہ کہنا بھی محلِ تامل ہے کہ امام ترمذی کا قول غیر محفوظ ہونیکا ہی معتمد علیہ ہے کیا اعتماد کا مطلب یہ ہے کہ اس کو پرکھا نہ جائے یا اس کے بارے میں مزید تحقیق کا دروازہ بند کردیا جائے، یہ بات تو صرف قول اللہ وقول الرسول کے لئے کہی جاسکتی ہے، خصوصاً علماءِ اہل حدیث کو تو ایسی بات کہنا کسی طرح بھی موزوں نہیں کہ وہ ائمہ مجتہدین کے اقوال پر بھی اعتماد کو شرک سے کم درجہ دینے کو تیار نہیں ہوتے۔ **واللہ یقول الحق وھو یھدی السبیل۔**

عبدالکریم بن ابی المخارق (ابوامیہ) پر کلام

موصوف کو امام ترمذی رحمہ اللہ نے ''ضعیف عند اھل الحدیث'' لکھا، پھر ایوب سختیانی کی تضعیف اور کلام ونقد کا بھی ذکر کیا، لیکن ہمیں اپنے نقطۂ نظر سے تضعیف وکلامِ مذکور میں کلام ہے، جس کی وجوہ حسب ذیل ہیں:۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے تہذیب التہذیب ۶-۳۷۶-۲ میں علامہ مقدسی ومحدث مزی کے اتباع میں ان کے نام پر یہ نشانات لگائے ہیں:۔ خت (تعالیقِ بخاری) م (صحیح مسلم) ل (کتاب المسائل لابی داؤد) ت (ترمذی شریف) س (نسائی شریف) ق (ابن ماجہ) یعنی تمام اصحابِ صحاح ستہ نے ان سے روایت کی ہے، کیا اہلِ حدیث کے ضعفاء ایسے ہی ہوتے ہیں، جن سے بخاری، مسلم اور نسائی وابوداؤد جیسے محدثین بھی روایت کریں، پھر امام بخاری نے اپنی کتاب الضعفاء میں بھی ان کو داخل نہیں کیا، حالانکہ ''ارجاء'' کا الزام امام اعظم ودیگر اکابر کی طرح ان پر بھی لگایا گیا ہے۔ جس کی امام بخاری کے یہاں بڑی اہمیت ہے، چنانچہ تہذیب میں نقل ہوا ہے کہ معمر کہتے ہیں:۔ مجھ سے حماد یعنی ابن ابی سلیمان (استاذِ امام اعظمؒ) نے ہمارے فقہاء کے بارے میں پوچھا تو میں نے ان کے نام لئے، وہ کہنے لگے کہ تم نے ان میں کے سب سے بڑے فقیہ کا نام چھوڑ ہی دیا یعنی عبدالکریم ابوامیہ کا، اس واقعہ کو سن کر امام احمد رحمہ اللہ نے فرمایا:۔ ہاں! وہ ارجاء میں ان کے ہمنوا تھے''۔ یعنی اسی لئے حماد نے ان کی اتنی تعریف کی ہے معمر ہی کا بیان یہ بھی تہذیب میں ہے کہ میں نے ایوب کو کسی کی غیبت کرتے نہیں دیکھا بجز عبدالکریم کے، یہ غیبت کا لفظ بھی بتلا رہا ہے کہ معمر کے نزدیک ایوب کو عبدالکریم سے کسی وجہ سے سوءِ ظن تھا، ورنہ وہ برائی وغیبت کے مستحق نہ تھے۔ واللہ اعلم، پھر یہ کہ امام ابوداؤد نے عبدالکریم مذکور کو ''من خیر اھل البصرہ'' کہا ہے (تہذیب) اور اپنی کتاب المسائل میں ان سے روایت بھی لی ہے، امام نسائی نے ان کو متروک کہنے کے باوجود ان سے روایت لی ہے، ہمارے نزدیک ان کے بارے میں ابنِ حبان کا فیصلہ زیادہ معتدل وصحیح ہے کہ وہ کثیر الوہم فاحش الخطا تھے، اور جب ان سے زیادہ خطا ہونے لگی تو ان کی احادیث سے حجت پکڑنا موقوف ہوا (تہذیب) اس کا مطلب یہ ہے کہ ہمیشہ سے ان کے ساتھ ایسا معاملہ نہ تھا، لہٰذا ابن عبدالبر سے جو یہ قول نقل ہوا کہ مجمع علی ضعفہ اور یہ کہ

امام مالک رحمہ اللہ ان کے ظاہر سے دھوکہ میں آگئے تھے اور انھوں نے بھی صرف ترغیب میں حدیث نکالی ہے، احکام میں نہیں (تہذیب) وہ بھی محل نظر ہے، کیونکہ امام مالک ایسے بھولے بھالے اور دھوکہ میں آنے والے نہ تھے، اور امام مالک نے اگر احکام میں ان سے حدیث نہیں نکالی تو امام ابوداؤد نے کتاب المسائل میں نکالی ہے، غرض متروک اور سیئی الحفظ اور کثیر الوہم وغیرہ الفاظ کی حیثیت جرح مجمل سے زیادہ نہیں ہے، خصوصاً جبکہ ارجاء کی بدگمانی بھی ان کے ساتھ لگ گئی تھی اور ان کے ثقہ ہونے کے لئے یہ بھی بہت کافی ہے کہ امام مالک کے علاوہ، عطاء مجاہد نے بھی ان سے روایت کی جوان کے شیخ بھی تھے اور امام اعظمؒ نے بھی اپنی مسانید میں ان سے روایت کی ہے، حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے امام بخاری کے ان سے تعلیقاً روایت کرنے کے عذر بھی بیان کئے اور امام مسلم کی طرف سے عذر کیا کہ انھوں نے صرف ایک حدیث روایت کی ہے بہت سی نہیں، وغیرہ۔ ہمیں چونکہ عبدالکریم بن ابی المخارق کو ضعیف یا متروک الحدیث قرار دینے کے بارے میں اطمینان نہیں ہوا اسی لئے مذکورہ بالا تفصیل کرنی پڑی آپ کی وفات ۱۲۸ھ یا ۱۲۷ھ میں ہوئی ہے (تہذیب) رحمہ اللہ رحمۃ واسعۃ

بول قائما میں تشبہ کفار و مشرکین ہے

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے جو یہ فرمایا کہ اس زمانہ میں چونکہ کھڑے ہو کر پیشاب کرنا نصاریٰ کا شعار بن گیا ہے اس لئے اس سے بچنے کے لئے بولِ قائما سے احتراز کی مزید اہمیت وضرورت ہوگئی ہے، اور اس لئے اس بارے میں زیادہ تنگی و سختی ہونی چاہیے، تو حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی رائے مذکور کو العرف الشذی سے نقل کر کے صاحبِ تحفۃ الاحوذی نے اعتراض کیا ہے اور لکھا کہ ''بولِ قائما میں رخصت تسلیم کرنے کے بعد اس زمانہ میں اس کی ممانعت بتلانا بے وجہ ہے، رہا غیر مسلموں کا اس پر عمل ہونا تو وہ بھی موجبِ ممانعت نہیں ہو سکتا'' (۲۴۔۱) اس پر صدیق محترم مولانا سید محمد یوسف صاحب بنوری عم فیضہم نے معارف السنن ۱۰۶۔۱ میں بہت اچھا نوٹ لکھا ہے، جس میں آپ نے یہ بھی لکھا کہ حدیث تشبہ تو ایک مسلم اصل ہے اصولِ شریعت میں سے اس سے قطع نظر کیسے ہوسکتی ہے؟؟ اور خود حافظ ابن تیمیہ نے بھی (جن کی جلالت قدر کے صاحب تحفہ بھی قائل ہیں) بہت سی چیزوں کو غیر مسلموں کے تشبہ کی وجہ سے حرام قرار دیا، معترض مذکور کو چاہیے تھا کہ ان کی کتاب ''اقتضاء[1] الصراط المستقیم'' دیکھتے اور ایسی کچی بات لکھنے کی جرأت نہ کرتے، غرض کسی امر کی فی نفسہٖ اباحت اور چیز ہے اور عوارض کے سبب اصولِ شریعت ہی کے تحت اس کا ممنوع ہو جانا دوسری صورت ہے، اور اس پر نقد و طعن کرنا کسی طرح مناسب نہیں۔ واللہ تعالیٰ

---

[1] حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی کتاب مذکور کے مطالعہ کا شرف راقم الحروف کو بھی حاصل ہوا ہے جہاں تک تشبہ بالکفار و دیگر مسائل مہمہ متفق علیہا کا تعلق ہے علامہ نے ان کو خوب لکھا ہے، اور اہلِ بدعت وشرک کا رد بھی مدلل و دل نشین طرز میں کیا ہے، مگر جن مسائل میں علامہ موصوف کو تفرد کا امتیاز حاصل ہے، مثلاً مسئلہ زیارتِ روضہ سید السادات، خاتم الانبیاء علیہم السلام، یا مسئلہ توسل یا تبرک بآثار الصالحین وغیرہ جن میں ان کے متبعین کا تشدد معروف و مشہور ہے، ان میں بہت کچھ بحث و تردد کا موقع ہے، خصوصاً اس لئے بھی کہ وہ ان مسائل میں اپنے مقلد و امام احمد رحمہ اللہ سے بھی آگے بڑھ گئے ہیں، اور جہاں دیکھتے ہیں کہ امام احمد رحمہ اللہ سے توسع ثابت ہے، وہاں کسی دوسرے امام یا عالم کی رائے پیش کر دیتے ہیں، مثلاً امام احمد رحمہ اللہ سے خود ہی نقل کیا کہ ان سے قبر نبی کریم علیہ السلام کو مس و مسح کرنے کے بارے میں سوال کیا گیا تو فرمایا:۔ ''میں اس کو نہیں پہچانتا'' پھر پوچھا کہ حضور علیہ السلام کے منبر کو ہاتھ لگانا چھونا کیسا ہے؟ تو فرمایا:۔ ہاں یہ درست ہے الخ اس کے بعد حافظ ابن تیمیہ نے لکھا کہ مذکورہ بالا نقول سے ثابت ہوا کہ امام احمد وغیرہ منبر اور رمانہ کے مس و مسح کو جائز سمجھتے تھے، جو حضور علیہ السلام کے بیٹھنے اور ہاتھ رکھنے کی جگہ تھے، پھر آگے امام مالک سے نقل کیا کہ وہ قبر مبارک کی طرح منبر کے مسح کو بھی مکروہ قرار دیتے تھے (اقتضاء الصراط المستقیم ۳۶۷)

اس پر شیخ محمد حامد الفقی نے حاشیہ چڑھایا کہ امام مالک رحمہ اللہ کا قول زیادہ صحیح ہے، کیونکہ مسحِ منبر میں عملِ اہلِ جاہلیت کے ساتھ تشبہ ہے، جو تبرک بآثار الصالحین کرتے تھے، شیخ موصوف سے ہم خوب واقف ہیں، زمانہ قیام مصر (۱۹۳۸ء) میں ان سے بارہا ملنے کا اتفاق ہوا ہے، جو باوجود قلتِ علم و مطالعہ کے سکیت میں پیش پیش اور اس کے بڑے علم بردار تھے، اور اسی لئے ''رئیس جماعۃ انصار السنۃ المحمدیہ'' بن گئے تھے، حد ہے کہ جس چیز کو امام احمد وغیرہ نے جائز و مستحسن قرار دیا، اس کو اس زمانہ کے اہلِ حدیث نے امام مالک کے قول کی آڑ لے کر ناجائز کہہ دیا، حالانکہ بشرطِ ثبوت امام مالک کے قول کی وجہ کوئی خاص خرابی (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

بَابُ غَسْلِ الدَّمِ

(خون کو دھونا)

(۲۲۴) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنّٰی قَالَ حَدَّثَنَا یَحْیٰی عَنْ هِشَامٍ قَالَ حَدَّثَنِیْ فَاطِمَةُ عَنْ اَسْمَآءَ قَالَتْ جَآءَتِ امْرَاَةٌ اِلَی النَّبِیِّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ اَرَاَیْتَ اِحْدَانَا تَحِیْضُ فِی الثَّوْبِ کَیْفَ تَصْنَعُ قَالَ تَحُتُّهُ ثُمَّ تَقْرُصُهُ بِالْمَآءِ وتنضحه بالماء وتُصَلِّی فِیْهِ.

(۲۲۵) حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ قَالَ اَنَا مُعَاوِیَةُ قَالَ حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ عُرْوَةَ عَنْ اَبِیْهِ عَنْ عَآئِشَةَ قَالَتْ جَآءَتْ فَاطِمَةُ بِنْتُ اَبِیْ حُبَیْشٍ اِلَی النَّبِیِّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ یَا رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ اِنِّی امْرَاَةٌ اُسْتَحَاضُ فَلَا اَطْهُرُ اَفَاَدَعُ الصَّلٰوةَ فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ لَا اِنَّمَا ذٰلِکِ عِرْقٌ وَّ لَیْسَ بِحَیْضٍ فَاِذَا اَقْبَلَتْ حَیْضَتُکِ فَدَعِی الصَّلٰوةَ وَاِذَا اَدْبَرَتْ فَاغْسِلِیْ عَنْکِ الدَّمَ ثُمَّ صَلِّیْ قَالَ وَقَالَ اَبِیْ ثُمَّ تَوَضَّئِیْ لِکُلِّ صَلٰوةٍ حَتّٰی یَجِیْءَ ذٰلِکَ الْوَقْتُ.

ترجمہ (۲۲۴): حضرت فاطمہؓ نے اسماء کے واسطے سے نقل کیا کہ ایک عورت نے رسول علیہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا کہ آپ اس کے بارے میں کیا فرماتے ہیں کہ ہم میں کسی عورت کو کپڑے میں حیض آتا ہے (تو وہ کیا کرے، آپ نے فرمایا کہ پہلے) ملے پھر

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) عقیدہ وعمل کی ہوگی، جوانھوں نے لوگوں سے دیکھی ہوگی، اور ایسے حالات میں جائز ومستحب امور کی بھی ممانعت شرعاً ہونی ہی چاہیے، اسی طرح حافظ ابن تیمیہ نے لکھا کہ کسی صحابی، تابعی یا امام معروف سے ثابت نہیں ہوا کہ انھوں نے ایک حرف بھی کسی قبر کے پاس دعا کی فضیلت میں کہا ہو، لہٰذا قبور کے پاس دعا کیسے جائز ہوسکتی ہے جبکہ سلف اس کے منکر ہیں، اس سے روکتے ہیں اور اس کا امر ہمیں نہیں کرتے (۵۶۸)

لیکن خود حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے دو ورق قبل لکھا: "جو کچھ مناسکِ حج کے ذیل میں مذکور ہے کہ آنحضرت اور آپ کے صاحبین پر تحیہ وسلام عرض کر کے دعا کرے تو اس کے بارے میں امام احمد وغیرہ نے ذکر کیا ہے کہ تحیہ کے بعد روبہ قبلہ ہو کر کھڑا ہو اور حجرۂ مبارکہ نبویہ کو اپنی بائیں جانب کر لے پھر اپنے لئے دعا کرے پھر لکھا کہ قبر کے پاس دعا کرنا مطلقاً مکروہ نہیں ہے بلکہ میت کے لئے تو مامور بہ ہے، بلکہ مکروہ یہ ہے کہ کسی قبر پر، اس کے پاس دعا کرنے کے لئے جائے۔" پھر

پھر ۳۷۰ میں لکھا کہ "جن دلائل سے دعا کا استحباب زیارت کرنے والے کے لئے ثابت ہے، وہ زیارت ہی کے تحت اور اس کے ضمن میں ہے جیسا کہ علماء نے مناسکِ حج میں لکھا ہے اور اس سے ہماری بحث نہیں ہے کیونکہ ہم لکھ چکے ہیں جو شخص زیارت مشروعہ کرے اور پھر اس کے ضمن میں دعاء بھی کرے تو وہ مکروہ نہیں ہے، لیکن سلف سے قبر کے پاس دعا کرنے کے لئے کھڑا ہونے کی کراہت منقول ہوئی ہے، اور وہی زیادہ صحیح ہے، اور مکروہ یہ ہے کہ قبر کے پاس ابتدائی نیت ہی دعا کرنے کی ہو۔" یہاں سلف کی بات گول مول کر کے لکھدی ہے حالانکہ سلف کا مقصد قبر کے پاس، قبر کی طرف متوجہ ہو کر دعا کرنے سے منع کرنا ہے تا کہ ایسا نہ سمجھا جائے کہ بجائے خدا کے صاحبِ قبر ہی سے سوال کر رہا ہے۔

غرض شریعتِ محمدیہ میں ہر شرک وشائبۂ شرک سے ضرور روک دیا گیا ہے اور ہر بدعت بھی پوری طرح ممنوع ہے، مگر جو تشدد حافظ ابن تیمیہ اور ان کے متبعین نے کیا ہے، وہ محلِ بحث ہے خود حافظ موصوف ہی لکھتے ہیں کہ اس امت کے بعد کے لوگوں کی اصلاح بھی اسی طرح ہوسکتی ہے، جس طرح پہلوں کی ہوئی تھی، ظاہر ہے کہ پہلوں کی اصلاح رسولِ اکرم علیہ ﷺ آپ کے صحابہ اور تابعین وائمہ مجتہدین وعلماء سلف نے کی تھی، اور ان کی اصلاحات میں اتنے تشدد، تنگی اور بے جا سختی کا عنصر شامل نہ تھا جو ان حضرات نے کر دیا ہے، اس لئے ہمارے نزدیک نہ تو اہلِ شرک وبدعت کا ہی طریق کار صحیح ہے اور نہ ہر ہر بات کو شرک وبدعت بتلانے والے حضرات اہلِ حدیث ہی اعتدال پر ہیں، بلکہ راہِ اعتدال پر وہی ہیں جو کتاب وسنت وآثارِ سلف پر ائمۂ مجتہدین کے قطعی فیصلوں کی روشنی میں عمل کرتے ہیں، اور الحمدللہ ہمارے اکابر علماء دیوبند کا بھی وہی مسلک ہے۔ جس کی تشریح "انوار الباری" میں ہوتی رہے گی، اور اگر کسی مسئلہ میں ان سے بھی غلطی یا خطا ہوئی ہے تو اس کو بھی ہم واضح کریں گے، کہ علمی تحقیق واحقاقِ حق کا صحیح مقتضٰی ہے، واللہ الموفق، والحق احق ان یقال ویتبع، زیارت وتوسل وغیرہ مسائل مہمہ کی ابحاث اپنے مواقع میں پوری تفصیل ووضاحت سے آئیں گے، ان شاء اللہ تعالیٰ، یہاں ضمنی طور سے کچھ اشارات کر دیئے گئے ہیں۔

پانی رگڑے اور پانی سے صاف کرلے اور (اس کے بعد) اس کپڑے میں نماز پڑھ لے،

ترجمہ (۲۲۵): حضرت عائشہؓ سے روایت ہے فرماتی ہیں کہ حبیش کی لڑکی فاطمہ رسول ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئی اور اس نے عرض کیا کہ میں ایک ایسی عورت ہوں جسے استحاضہ کی شکایت ہے، اس لئے میں پاک نہیں رہتی ہوں تو کیا میں نماز چھوڑ دوں آپ نے فرمایا نہیں، یہ ایک رگ (کا خون) ہے حیض نہیں ہے تو جب تجھے حیض آئے (یعنی حیض کے مقررہ دن شروع ہوں) تو نماز چھوڑ دے اور جب یہ دن گزر جائیں تو اپنے (بدن اور کپڑے) سے خون کو دھوڈال پھر نماز پڑھ، ہشام کہتے ہیں کہ میرے باپ نے کہا کہ حضور نے یہ (بھی) فرمایا کہ پھر ہر نماز کے لئے وضوء کرتی کہ وہی (حیض کا) وقت پھر لوٹ آئے۔

تشریح: جو عورت (استحاضہ) سیلانِ خون کی بیماری میں مبتلا ہو، اس کے لئے حکم ہے کہ ہر نماز کے وقت مستقل وضو کرے اور حیض کے جتنے دن اس کی عادت کے مطابق ہوتے ہوں ان دنوں میں نماز نہ پڑھے، اس لئے کہ ان ایام کی نماز معاف ہے، شریعت کا یہ حکم اگرچہ عورت کی زندگی کے ایک ایسے گوشہ سے تعلق رکھتا ہے جو نہایت ہی پوشیدہ رہتا ہے لیکن اس کے بارے میں اگر عورتوں کو کوئی رہنمائی نہ ملتی تو وہ اس گوشہ سے متعلق ایسی ہدایات سے محروم رہ جاتیں جن سے ان کا دین اور دنیا، روح اور جسم صاف اور پاک ہوسکتا تھا اور جس سے ان کی نفسیاتی اور اخلاقی، طبی اور روحانی اصلاح ہوسکتی تھی، اس بناء پر ایسی تمام احادیث کے بارے میں یہ ہی نقطۂ نظر رکھنا چاہیے کہ دین لوگوں کی زندگی کے لئے ایک مکمل تعمیری نقشہ کی حیثیت رکھتا ہے، انسانی زندگی کا کوئی سا پہلو دینی رہنمائی کے بغیر اپنے صحیح مقام پر فٹ نہیں ہوسکتا، پھر آج کے دور میں اس قسم کی جملہ احادیث کو جن میں عورت ومرد کے پوشیدہ معاملات پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ اور ان کے بارے میں ہدایات دی گئی ہیں بیان کرنے میں کسی شرم کی ضرورت نہیں، جبکہ جنسی لٹریچر عام ہو چکا ہے اور جدید تعلیم کے سربراہ مرد عورت کے پوشیدہ سے پوشیدہ تعلقات کی تعلیم کو اپنے نزدیک ضروری قرار دینے لگے ہیں، جس کی فی الحقیقت کوئی ضرورت نہیں۔

بحث ونظر: حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا کہ خون کے نجس ہونے پر توسب کا اجماع واتفاق ہے اور اسی لئے امام بخاری رحمہ اللہ نے بھی اس کے دھونے کی صراحت کی، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ اس کی کتنی مقدار معاف ہے کہ اس کو نہ دھونا بھی جائز ہے۔

تفصیل مذاہب: محقق عینی نے لکھا کہ علماء کوفہ (حنفیہ ودیگر حضرات) کے نزدیک خون ہو یا دوسری نجاسات، ان کی مقدارِ درہم معاف ہے، اور اسی سے وہ قلیل وکثیر کا فرق کرتے ہیں، امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ تھوڑی مقدار خون کی معاف ہے، دوسری نجاستوں کا قلیل بھی معاف نہیں ہے، قلیل وکثیر سب کو دھونا ضروری ہے، ابنِ وہب سے مروی ہے کہ قلیل دمِ حیض کثیر دمِ حیض اور دوسری نجاستوں کی طرح نجس اور واجب الغسل ہے، البتہ دوسرے خون کا قلیل معاف ہے، کیونکہ حدیثِ اسماء میں کوئی تفریق قلیل وکثیر دمِ حیض کی نہیں ہے اور نہ اس میں یہ ہے کہ حضور اکرم ﷺ نے ان سے کوئی مقدار پوچھی ہے، یا مقدارِ درہم یا کم کو معافی کی حد قرار دیا ہے، امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب ہے کہ ہر خون کو خواہ وہ کم ہو یا زیادہ سب نجاستوں کی طرح دھونا پڑے گا، بجز براغیث (پسوؤں کے خون کے کہ ان سے بچنا ممکن نہیں۔

حنفیہ کی دلیل: دمِ حیض کے بارے میں قلیل مقدار کے معاف ہونے کی دلیل یہ ہے کہ ابوداؤد میں حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ ہمارے پاس عموماً ایک ہی کپڑا پہننے کو ہوتا تھا، حیض کی حالت میں جب اس میں کچھ خون لگ جاتا تھا تو اس کو تھوک سے تر کرکے، رگڑتے اور صاف کردیا کرتے تھے، اور آگے یہ حدیث بخاری میں بھی کتاب الحیض، ''باب ھل تصلی المرأۃ فی ثوب حاضت فیہ'' میں آرہی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں کہ خون کی جگہ کو تھوک سے تر کرکے ناخنوں سے رگڑ دیا جاتا تھا۔

محقق عینی نے اس حدیث کو نقل کرکے لکھا کہ یہ حدیث صاف طور سے قلیل وکثیر کا فرق بتلا رہی ہے اور اسی لئے امام بیہقی شافعی نے

بھی اس کونقل کر کے اعتراف کیا کہ ایسی صورت تھوڑے خون میں ہوئی ہوگی جو معاف ہے، اور زیادہ مقدار کے بارے میں حضرت عائشہؓ ہی سے مروی ہے کہ وہ اس کو دھوتی تھیں، محدث ابنِ بطال نے لکھا کہ حدیثِ اسماء اصل ہے حکمِ غسل نجاسات کے لئے، اور حدیث میں مراد دمِ کثیر ہے، کیونکہ حق تعالیٰ نے اس کی نجاست میں مفسوح کی شرط لگائی ہے جو کثیر جاری سے کنایہ ہے۔

لہٰذا حدیثِ مذکوران لوگوں کے مقابلہ میں بھی حجت ہے جو قلیل و کثیر کا فرق نہیں کرتے، اور امام شافعی پر بھی جو تھوڑے خون کو بھی دوسری نجاستوں کی طرح دھونا ضروری قرار دیتے ہیں۔

اس کے علاوہ یہ کہ حضرت ابو ہریرہ سے مروی ہے کہ وہ خون کے ایک دو قطروں کو صحتِ نماز میں خلل انداز نہیں سمجھتے تھے، اور حضرت ابنِ عمرؓ نے اپنے ہاتھ سے ایک پھنسی کو توڑ دیا، جس سے معمولی خون نکلا تو اس کو صاف کر کے نماز پڑھ لی، تو کیا شافعیہ ان دونوں حضراتِ صحابہ سے بھی زیادہ محتاط ہیں؟ اور کیا انکے پاس ان دونوں حضرات سے بھی زیادہ روایات ہیں، جن کی وجہ سے انھوں نے ان کی مخالفت کی، اور قلیل و کثیر کا فرق نہیں کی؟

پھر یہ بھی ظاہر ہے کہ کم مقدار میں ضرورت کی مجبوری و معذوری موجود ہے کہ انسان اکثر حالات میں پھنسی، پھوڑے، یا پسو کے خون سے نہیں بچ سکتا، لہٰذا وہ معاف ہی ہونا چاہیے، اور اسی لئے حق تعالےٰ نے دمِ مفسوح کو حرام و نجس فرمایا، اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس کے سوا کو حرام و نجس نہ کہا جائے۔

قدرِ درہم قلیل مقدار کیوں ہے؟

اس کے بارے میں ہم پہلے بھی لکھ چکے ہیں اور یہاں محقق عینی نے مزید لکھا کہ صاحب الاسرار نے حضرت علی و ابن مسعودرض سے بھی مقدار نجاست کی قدر درہم نقل کی ہے جو حنفیہ کے لئے اقتدا کو حجت کافیہ ہے، نیز حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ وہ اس کی مقدار اپنے ناخن سے مقرر کرتے تھے، محیط میں ہے کہ ان کا ناخن تقریباً ہماری ہتھیلی کے برابر تھا، اس سے معلوم ہوا کہ قدرِ درہم نجاست معاف ہے اور اس کے ساتھ نماز ممنوع نہیں، باقی دارقطنی کی حدیثِ ابی ہریرہ (کہ رسولِ اکرم علیہ السلام نے قدرِ درہم خون سے اعادۂ صلوۃ کا حکم فرمایا) سے ہم اس لئے استدلال نہیں کرتے کہ وہ منکر ہے، بلکہ امام بخاری نے اس کو باطل کہا ہے۔

اگر کہا جائے کہ نصِ قرآنی "وثیابک فطہر" میں کوئی تفصیل قلیل و کثیر نجاست کی نہیں ہے لہٰذا قلیل کی بھی معافی نہیں ہونی چاہیے اس کا جواب یہ ہے کہ قلیل تو بالاجماع مراد نہیں، کیونکہ موضعِ استنجاء کا عفو و رخصت سب کو تسلیم ہے (جو بقدرِ درہم ہے) پس کثیر کا تعین بھی ہو گیا، دوسرے کثیر کی مقدار آثار سے بھی ثابت ہے محقق عینی نے لکھا کہ حدیث الباب سے دوسرے امور مندرجہ ذیل بھی ثابت ہوئے:۔

(۱) دم بالاجماع نجس ہے۔ (۲) کسی چیز کو پاک کرنے میں عددِ غسل شرط نہیں ہے بلکہ صرف انقاء اور صفائی ضروری ہے (۳) جب کپڑے پر خون کا نشان نہ دیکھا جائے، تو اس پر پانی ڈالنے کے بعد عورت نماز پڑھ سکتی ہے۔

کیا صرف خالص پانی سے ہی نجاست دھو سکتے ہیں؟

محقق عینی نے لکھا کہ علامہ خطابی نے حدیث الباب سے اس امر پر بھی استدلال کیا ہے کہ ازالۂ نجاسات صرف خالص پانی سے کر سکتے ہیں، دوسرے پانی سے نہیں، کیونکہ ساری نجاستوں اور خون کا حکم ایک ہی ہے، اسی طرح امام بیہقی نے بھی اپنی سنن میں ہمارے اصحاب (حنفیہ) کے خلاف اس سے استدلال کیا ہے اور کہا ہے کہ ازالۂ نجاست صرف پانی سے واجب ہے دوسری سیال پاک چیزوں سے نہیں ہو سکتا اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث میں اکثر و بیشتر استعمال ہونیوالی چیزیں یعنی پانی کا ذکر ہے اسکو بطور شرط قرار نہیں دے سکتے، جیسے "وربائبکم الاتی

فی حجورکم" میں قید وارد ہوئی ہے، دوسرے کسی چیز کی تخصیص ذکری، حکمِ ماسوا کی نفی نہیں کرتی، تیسرے یہ مفہوم لقب ہے جو ہمارے امام صاحب (اور اکثر کے نزدیک) حجت نہیں (عمدۃ القاری ۹۰۲-۱)(۹۰۳-۱)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی جوابدہی

آپ نے ۲۳۰-۱ میں لکھا کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث میں احتمال ہے کہ ممکن ہے ناخن سے دمِ حیض کھرچ کر پھر اس کو دھویا بھی جاتا ہو، پھر حافظ نے مزید جواب کا آئندہ پر وعدہ کر کے ۲۸۳-۱ میں لکھا کہ ممکن ہے زمانۂ طہر کے لئے دوسرا کپڑا بھی ان کے پاس ہوتا ہو، اور ممکن ہے ناخن سے کھرچنا پاکی کے لئے نہ ہو، بلکہ صرف ازالۂ اثر ونشان کیلئے ہو، اور یہ بھی ممکن ہے کہ نماز کے وقت اس کپڑے کو دھولیتی ہوں، اس کے علاوہ یہ کہ ایک روایتِ عائشہؓ میں یہ بھی ہے کہ ایک قطرہ خون کا دیکھ کر ہم اس کو ناخن سے کھرچ دیتی تھیں، اس بناء پر حدیث الباب میں مراد دمِ یسیر ہوگا جو معاف ہوتا ہے۔ لیکن پہلی توجیہ زیادہ قوی ہے۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے جو احتمالات لکھے ہیں، اول تو وہ سب احتمالات، بعیدہ ہیں، اور امام بخاری کے ترجمۃ الباب کے بھی خلاف ہیں کہ وہ اسی حیض والے کپڑے میں نماز پڑھنے کا حکم بتلا رہے ہیں، رہا امام بیہقی کی طرح تھوڑے خون کی نجاست معاف ہونے کا جواب تو وہ شافعیہ کے خلاف ہی ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ دمِ یسیر کو بھی دوسری نجاستوں کی طرح نجس فرما چکے ہیں، غرض بات بنائے نہیں بنتی۔ والعلم عنداللہ العلی الحکیم۔

تحقیقی نظر: علامہ خطابی، امام بیہقی و حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کے اس دعوے و دلیل کے مقابلہ میں کہ مطلق پانی کے سوا دوسرے پانی سے ازالۂ نجاست جائز نہیں، نقل وعقل دونوں سے شافی جواب موجود ہیں، کیونکہ بخاری، مسلم وموطا امام مالک سے ثابت ہے حضور علیہ السلام نے غسلِ میت کے لئے بیری کے پتے ڈالا ہوا پانی تجویز فرمایا، اور اب تک دستور ہے کہ پانی میں بیری کے پتے پکا کر اسی سے غسل دیتے ہیں، اور نسائی میں حدیث ہے کہ حضور نے فتح مکہ کے دن ایک لگن میں غسل فرمایا، جس میں گندھے ہوئے آٹے کا اثر تھا۔

مسندِ احمد میں " **باب فی حکم الماء المتغیر بطاهر اجنبی عنه** " میں اس حدیث کے علاوہ یہ حدیث بھی ہے کہ حضور علیہ السلام اور حضرت میمونہؓ نے ایک بڑے برتن (لگن) سے غسل کیا جس میں گندھے ہوئے آٹے کا اثر تھا، حاشیہ میں لکھا کہ احادیث الباب سے ایسے پانی کی طہارت ثابت ہوتی ہے، جس میں کوئی دوسری طاہر چیز مل گئی ہو، اور اس سے معمولی تغیر بھی پانی میں ہو جائے تو کچھ حرج نہیں، اور یہی ائمۂ اربعہ کا مذہب ہے، البتہ مالکیہ یہ کہتے ہیں کہ وہ پانی پاک تو ہے مگر پاک کرنے والا نہیں ہے، **قاله الحافظ فی التلخیص.**

(الفتح الربانی ترتیب مسند الامام احمد الشیبانی فی ۲۱۳-۱)

عقلی دلیل یہ ہے کہ پاک پانی میں پاک چیزیں ملنے کے بعد اگر اس پانی کی رقت وسیلان باقی ہے اور اس کے ذائقہ وبو میں کوئی زیادہ اثر دوسری پاک چیزوں کا نہیں ہوا تو اس کو طاہر ومطہر ہونے سے خارج کر دینا کس طرح موزوں ہے خصوصاً جبکہ پانی کی وصفِ طہوریت نصِ قطعی سے ثابت ہے لہٰذا شوافع کا بعض ایسے پانیوں کو بھی ماءِ مطلق سے نکال کر ماءِ مقید قرار دینا اور ان کو وصفِ طہوریت سے محروم سمجھنا درست نہیں معلوم ہوتا، یہی وجہ ہے کہ حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے منہاج السنۃ ۹۵-۲ میں وضوء بالنبیذ کے مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے یہ بھی لکھ دیا کہ نبیذ بھی تو ان حضرات کے قول کے موافق پانی ہی ہے، جو ماءِ مقید ومضاف آبِ نخود وآبِ باقلا وغیرہ سے وضو کو جائز کہتے ہی، اور وہی مذہب امام ابوحنیفہ اور امام احمد رحمہ اللہ کا ہے، اور یہی قول حجت ودلیل کے لحاظ سے دوسرے قول (عدم جواز والے) سے زیادہ قوی بھی ہے، کیونکہ نصِ قرآنی فان لم تجدوا ماء میں نکرہ سیاقِ نفی میں ہے۔ جس سے ہر پاک پانی مراد ہوگا، خواہ اس میں عام پانی کے لحاظ سے کوئی قدرتی فرق بھی ہو، جیسے سمندر کا نمکین پانی، یا جو کسی پاک چیز کے اس میں پڑنے سے کچھ بدل گیا ہو، پس جب سمندر کے کھاری اور

کڑوے کسیلے پانی سے وضوء جائز ہوا، تو ایسے پانی سے ضرور جائز ہونا چاہیے، جس میں دوسری پاک چیزیں پھل پتے وغیرہ پڑ جائیں، اور کوئی غیر معمولی تغیر ان سے پانی میں نہ پیدا ہوا ہو۔

اس سے معلوم ہوا کہ امام اعظمؒ کا جو قول مرجوح یا مرجوع عنہ بھی ہے، وہ بھی عقل و نقل کی روشنی میں اتنا وزن دار اور قوی ہے، کہ دوسرے مذاہب کے منصف مزاج حضرات اس کا اعتراف کرنے پر مجبور ہوتے ہیں، اس کی دوسری مثال ماءِ مستعمل کی طہارت و نجاست کا مسئلہ ہے۔

وضوء بالنبیذ کی پوری بحث عن قریب آنے والی ہے جب امام بخاری "باب لا یجوز الوضوء بالنبیذ و لا بالسکر" لائیں گے، اور وہاں محقق عینی اور حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نور اللہ مرقدہما کی تحقیقاتِ عالیہ پیش کی جائیں گی۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

استنباطِ احکام: دوسری حدیث الباب سے محقق عینی نے مندرجہ ذیل احکام کا استنباط کیا ہے:۔ (۱) عورت کو ضرورت کے وقت امورِ دین کے بارے میں مردوں سے استفتاء و مشافہہ جائز ہے (۲) شرعی ضرورت کے وقت عورتوں کی آواز سننا جائز ہے۔ (۳) زمانہ حیض میں نماز پڑھنے کی نہی تحریم ثابت ہوئی، چنانچہ باجماع مسلمین حائضہ کی نماز باطل ہے، نہ فرض درست ہے نہ نفل، اور اسی طرح طواف، سجدۂ تلاوت، سجدۂ شکر اور نمازِ جنازہ وغیرہ بھی جائز نہیں (۴) معلوم ہوا کہ خون نجس ہے (۵) محضِ انقطاع دمِ حیض ہی پر نماز واجب ہو جاتی ہے یعنی زمانۂ حیض ختم ہوتے ہی عورت پر واجب ہے کہ فوراً غسل کر لے۔ اور جس نماز کا بھی وقت موجود ہو وہ پڑھے، اور اس کے بعد بھی کوئی نماز اور روزہ ترک نہ کرے، گویا زمانہ حیض ختم ہوتے ہی وہ پاک عورتوں کے حکم میں ہو گئی، اور مزید کچھ وقت تحصیلِ حکم طہارت کے لئے نہیں چاہیے، یہی مذہب امام شافعی رحمہ اللہ کا بھی ہے، لیکن اس بارے میں امام مالک رحمہ اللہ سے تین روایات ہیں:۔ (۱) انقطاعِ حیض کے بعد بھی تین دن تک حکمِ طہارت حاصل کرنے کے لئے رکی رہے گی، اس کے بعد اس پر مستحاضہ کے احکام لاگو ہوں گے (۲) ۱۵ دن پورے ہونے تک وہ نماز نہ پڑھیگی، جو امام مالک کے نزدیک اکثر مدتِ حیض ہے، (۳) ایک قول ہمارے اور شافعیہ کے مذہب کی طرح بھی ہے، (۶) حدیث الباب سے بعض حنفیہ نے خارج من غیر السبیلین سے وجوبِ وضوء پر استدلال کیا ہے کیونکہ نبی کریم ﷺ نے نقضِ طہارت کی علت رگ سے خون کا نکلنا بتلایا، ظاہر ہے بدن کے جس حصہ سے بھی خون نکلتا ہے وہ کسی رگ سے ہی خارج ہوتا ہے، کیونکہ جس میں رگیں ہی خون جاری ہونے کی جگہیں ہیں۔

علامہ خطابی کی تحقیق پر عینی کا نقد

خطابی نے فرمایا:۔ "حدیث کے معنی وہ نہیں ہیں، جو ان حضرات (بعض حنفیہ) نے سمجھے ہیں نہ وہ مرادِ رسول اکرم بن سکتی ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ استحاضہ کا خون رگ کے پھٹ جانے سے آتا ہے جو اطباء کے نزدیک ایک بیماری ہے کہ رگوں کے مخازن و اوعیہ میں جب خون زیادہ بھر جاتا ہے تو رگیں پھٹ پڑتی ہیں۔" محقق عینی نے فرمایا کہ خطابی کی بیان کردہ مراد اس لئے صحیح نہیں کہ اس سے مطلق حدیث کی تقیید، اور عام کی تخصیص بلا مخصص کے نیز ترجیح بلا مرجح لازم آتی ہے، جو باطل ہے۔ (عمدۃ القاری ۱-۹۰۶)

محقق عینی کی تائید: مسند احمد میں حدیث ہے:۔ "فانما ذلک رکضۃ من الشیطان او عرق انقطع او داء عرض لھا" (الفتح الربانی ۲-۱۷۰) معلوم ہوا کہ استحاضہ کی صورت انقطاعِ عرق سے بھی ہوتی ہے اور کسی بیماری سے بھی، لہٰذا خطابی کا اس کو صرف بیماری کی حالت سے خاص کر دینا صحیح نہیں، حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رحمہ اللہ نے "المصفی" ۶۸-۱ میں لکھا کہ "حیض و استحاضہ کا محل تو ایک ہی ہے، فرق یہ ہے کہ جو معتاد و طبیعی ہوتا ہے وہ دمِ حیض ہے اور جو غیر طبعی یعنی فسادِ مزاج اور فسادِ اوعیۃ الدم سے ہوتا ہے وہ دمِ استحاضہ ہے، اور حدیث میں تصدعِ عروق سے کنایہ فسادِ اوعیہ کے بارے میں کیا گیا ہے۔" یہاں یہ آخری جملہ بھی خطابی کی تحقیق سے مل جاتا ہے۔ لیکن شروع میں حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے جو استحاضہ کا سبب فسادِ مزاج اور فسادِ اوعیہ دونوں کو قرار دیا ہے، وہ محقق عینی کے قول پر صحیح ہوتا ہے، اور بظاہر

مرادِ حدیث یہی صحیح و متعین ہے کہ استحاضہ کا خون غیر طبعی وغیر معتاد ہے، جو کبھی فسادِ مزاج کے سبب رگوں سے آتا ہے اور کبھی فساد و امتلاءِ عروق کے سبب عروق سے خارج ہوتا ہے، اور دونوں صورتوں میں چونکہ رکضۃ الشیطان ہے، یعنی اس کو موقع ملتا ہے کہ عورت کو التباس واشتباہ میں ڈال دے، اور ایک امرِ دینی میں وہ مغالطہ کا شکار ہو جائے، کہ اپنے کو پاک اور نماز وغیرہ کے قابل سمجھے یا نہ سمجھے، یہ شیطان کو وساوس ڈالنے کا موقع چونکہ دونوں حالتوں میں مل جاتا ہے، اس لئے تینوں امور کا ذکر حدیث میں آگیا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔

افاداتِ انور: فرمایا:۔ ہماری عام کتبِ حنفیہ میں دم مسفوح کو نجس اور غیر مسفوح کو پاک لکھا ہے، اور شارح منیہ نے کبیری میں اس پر اچھی بحث کی ہے اس موقع پر یہ بھی فرمایا کہ شوکانی نے اپنی فقہی مسائل کو ایک رسالہ میں جمع کیا ہے جس کا نام ''الدرر البہیہ'' رکھا ہے لیکن اس میں ایسے مسائل بھی موجود ہیں کہ ان پر عمل کرنے سے مغفرتِ خداوندی سے محرومی کا اندیشہ ہے مثلاً یہ کہ تمام اشیاء پاک ہیں بجز دمِ حیض، اور بول و برازِ انسان کے، اور لکھا کہ سور کی چربی حرام نہیں ہے، کیونکہ قرآن مجید میں اس کے گوشت کو حرام قرار دیا گیا ہے، اور چربی گوشت نہیں ہے۔ لہٰذا وہ حرام نہ ہوگی، وغیرہ نعوذ باللہ منہا، ایسے مسائل لکھ دیئے ہیں۔

قولہ و ننضحہ الخ پر فرمایا کہ یہاں نضح سے مراد سب کے نزدیک دھونا ہی ہے، اور ہمارے نزدیک یہی مراد اس لفظ سے بولِ صبی کے بارے میں بھی ہے، پانی ڈالنا یا چھڑکنا نہیں ہے، ہم ہر جگہ یہاں سے وہاں تک ایک ہی مراد لیتے ہیں، لیکن شافعیہ کے یہاں الگ الگ مراد لی جاتی ہے۔

قولہ استحاض الخ پر فرمایا:۔ حضرت فاطمہ بنت ابی حبیشؓ کا مقصد استحاضہ فقہیہ نہیں تھا، اس کو وہ جانتیں تو سوال ہی نہ کرتیں، بلکہ مراد لغوی استحاضہ تھا، اہلِ لغت کے یہاں رحم سے ہر جریانِ خون استحاضہ ہی کہلاتا ہے فقہاء نے یہ تفریق کی کہ عادت کے موافق جو خون رحم سے جاری ہو وہ تو حیض ہے، اور جب زیادتی وغلبہ ہو تو وہ استحاضہ ہے۔

قولہ فلا اطھر الخ پر فرمایا کہ یہاں بھی ان کی مراد طہارتِ شرعیہ نہیں ہے بلکہ یہ ظاہر کر رہی ہیں کہ بظاہر تو میں پاک نہیں ہوتی، جریانِ خون کے سبب، اس میں تلوث وعدمِ طہارت کی صورت رہتی ہے، ایسی حالت میں کب تک نماز وغیرہ ادا نہ کروں؟ یہ سوال تھا، اور شریعت کا حکم اس لئے بھی معلوم کرنا ضروری تھا کہ بعض اوقات شریعت حالتِ نجاستِ حسیہ میں بھی طہارت کا حکم لگا دیتی ہے، مثلاً معذور کے لئے، اور بعض اوقات بظاہر طہارتِ حسیہ کی موجودگی میں نجاست کا حکم لگاتی ہے، جیسے طہرِ متخلل میں۔

قولہ انما ذلک دم عرق الخ پر فرمایا:۔ یہ علتِ منصوصہ ہے جس سے خارج من غیر السبیلین کا بھی ناقضِ وضو ہونا ثابت ہے، کیونکہ حضور علیہ السلام نے نقضِ وضو کی علت اس کا دمِ عرق ہونا بتلایا، باقی اس کا تحققِ خروج احد السبیلین سے ہونا یہ خصوصیتِ مقام ہے، جس کا ذکر آپ کے ارشاد میں نہیں ہے، لہٰذا حکم وضوء کو سبیلین پر دائر کرنے سے منطوق کا ترک اور مسکوت عنہ کا اخذ لازم آئے گا جو صحیح نہیں۔

حافظ کی توجیہ پر نقد: پھر فرمایا کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے جو یہ کہا کہ ''انہ دم عرق'' سے مقصود اس کے دمِ حیض نہ ہونے کی تاکید ہے، اس کے ناقضِ وضو ہونے کا بیان واظہار نہیں ہے، یہ توجیہ کمزور اور سیاقِ کلام کے بھی منافی ومخالف ہے۔

حافظ ابن تیمیہ سے تعجب

فرمایا:۔ ''امام احمد رحمہ اللہ رعاف ونکسیر کی وجہ سے نقضِ وضوء کے قائل ہیں، پھر بھی حافظ ابنِ تیمیہ رحمہ اللہ خارج من غیر السبیلین سے نقضِ وضوء کے مسئلہ میں شافعیہ کے ساتھ ہو گئے ہیں۔'' یہ وہ بات ہے جو ہم پہلے لکھ چکے ہیں کہ حافظ ابنِ تیمیہ رحمہ اللہ نے جن مسائل میں اپنی رائے خود سے قائم کر لی ہے، ان میں انھوں نے امام احمد رحمہ اللہ کی بھی پرواہ نہیں کی، اور بعض تفردات میں تو وہ اکابر امت سے بالکل الگ ہو کر ہی چل پڑے ہیں، اور اپنی کہتے ہیں، دوسروں کے سنتے بھی نہیں (جیسا کہ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا) یعنی دوسروں

کے دلائل سے صرفِ نظر کر لیتے ہیں، نہ ان کو پوری طرح ذکر کرتے ہیں، نہ ان کی جوابدہی ضروری سمجھتے ہیں، یہ بات علمی تحقیق کی شان کے خلاف ہے اور حافظ موصوف ایسے جلیل القدر محقق و محدث کے لئے موزوں نہ تھی۔

چونکہ ایسے مسائل کی تعداد بہت کم ہے، اس لئے ان سے موصوف کی عظمت و قدر پر حرف نہیں آتا، یہ دوسری بات ہے کہ غلطی جس سے بھی ہو وہ غلطی ہی ہے، اور اس کا اعلان و اظہار بھی ضروری ہے تاکہ تحقیق و احقاقِ حق میں کوتاہی نہ ہو، ساتھ ہی غرض ہے اور پہلے بھی لکھا گیا کہ معصوم بجز انبیاء علیہم السلام کے کوئی بھی نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

قولہ فاذا اقبلت الحیضۃ الخ ان الفاظ سے شافعیہ نے استدلال کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ ان سے اشارہ تمیزِ الوان کی طرف ہے، اور وہ الوان کا اعتبار کرتے ہیں کہ گہرا سرخ رنگ اور کالا دمِ حیض کا ہے، باقی رنگ اس کے نہیں ہیں، گویا لفظِ اقبال و ادبار سے معلوم ہوا کہ دمِ حیض خود ہی دمِ استحاضہ سے الگ اور متمیز ہے، اس کے آنے اور جانے سے حیض کی ابتداء اور خاتمہ کا پتہ لگتا رہیگا اور اس خیال کی تائید روایت ''فانہ دم اسود یعرف'' سے بھی ہوتی ہے۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ان الفاظ سے ان کی نظریہ کی کچھ تائید تو ضرور نکلتی ہے مگر یہ تعبیر ہمارے مذہب و نظریہ سے بھی بعید نہیں ہے، ہمارا مذہب ہے کہ الوان پر کوئی اعتماد و اعتبار نہیں، جو کچھ بھی سواد سے کدرت تک دیکھے گی سب حیض ہوسکتا ہے، بلکہ اعتبار عادت کا ہے، تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ مراد یہ ہے جب حیض کا وقتِ مقرر و عادی آجائے اور خون آنے لگے تو حیض کا زمانہ شروع ہو گیا اور جب اس کا زمانہ ختم ہو گیا، تو اس کے احکام بھی ختم ہوئے، غرض اقبال و ادبار کو جس طرح الوان سے پہچانا جاسکتا ہے، عادت سے بھی جان سکتے ہیں، اور اس کی تائید اس باب کی دوسری احادیث کے الفاظ سے بھی ہوتی ہے مثلاً حضرت ام سلمہ سے مروی ہے کہ حضور اکرم ﷺ نے مستحاضۃ کو حکم فرمایا کہ ''وہ ان ایام ولیالی کے شمار پر نظر رکھے، جو مہینہ میں اس کے حیض کے تھے'' (ابوداؤد) اس میں صرف عادت پر محمول کیا ہے، نہ دماء کا ذکر ہے، نہ ان کے الوان کا، ابوداؤد میں ایک باب تو ''فی المرأۃ تستحاض ومن قال تدع الصلوۃ فی عدۃ الایام التی کانت تحیض'' قائم کیا ہے، اور اس کے تحت حدیثِ مذکور اور دوسری ''فامرھا رسول ان تقعد الایام التی کانت تقعد ثم تغتسل''، تیسری ''تدع الصلوۃ ایام اقرائھا''، وغیرہ لائے ہیں۔ پھر ''باب من قال اذا اقبلت الحیضۃ تدع الصلوۃ'' قائم کر کے حضرت عائشہؓ سے روایت ذکر کی:۔ ''فلتنظر قدر ما کانت تحیض فی کل شھر'' اور دوسری روایت اذا اقبلت الحیضۃ وغیرہ لائے ہیں، نیز امام بخاری رحمہ اللہ نے بھی ''باب اذا حاضت فی شھر ثلاث حیض'' میں روایت ولکن دعی الصلوۃ قدر الایام التی کنت تحیضین فیھا'' روایت کی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اقبال و ادبار کے راوی نے بھی صرف عبارتی تفنن اختیار کیا ہے اور تعدادِ ایامِ عادت سے زیادہ کوئی بات اس کو بھی مقصود نہیں ہے گویا وہ عورت معتادہ تھی اور اس کو اقبال و ادبار کا حال حسبِ عادت معلوم تھا، یہ نہیں کہ وہ صرف رنگوں کے تغیرات سے پہچانتی تھی، ورنہ اگر الوان ہی کا اعتبار ہوتا تو قدرِ ایام وغیرہ کی تعبیرات کیوں اختیار کی جائیں، جن سے اعتبارِ الوان کی بات بے حیثیت بن جاتی ہے' واللہ تعالیٰ اعلم۔

دمِ اسود والی روایت منکر ہے

شافعیہ نے جو روایت مذکورہ سے استدلال کیا ہے اس کو امام نسائی نے دو جگہ نکالا اور اعلال کی طرف بھی اشارہ کیا ہے، علل ابن ابی حاتم میں اس کو منکر کہا گیا، اور امام طحاوی رحمہ اللہ نے مشکل الآثار میں امام احمد رحمہ اللہ سے اس کا مدرج ہونا نقل کیا ہے، اور بصورتِ تسلیم ہم اس کو اغلب و اکثر پر محمول کریں گے اس پر مدار نہیں کرسکتے جیسا شافعیہ نے سمجھا ہے۔

قولہ فاغسلی عنک الدم ثم صلی الخ یہ مقصد نہیں کہ خون کی نجاست دھوکر نماز پڑھ لیا کرو، اور نہ غسل دم سے یہاں غسل، متعارف مراد ہے لیکن وہ بالا جماع حیض کے بعد فرض وضروری ہے اس لئے یہاں اگرچہ روایت میں اس کا ذکر نہیں مگر مراد ومطلوب ضرور ہے، پھر حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اس حدیث فاطمہ بنت ابی حبیش والی میں لفظ "توضئ" بھی صحیح وثابت ہے، اگرچہ امام مسلم نے اس میں تردد کیا ہے اور کہا ہے کہ حدیثِ حماد بن زید میں ایک حرف کی زیادتی ہے جس کو ہم نے چھوڑ دیا ہے، ان کا اشارہ لفظ مذکور ہی کی طرف ہے، اور میں کہتا ہوں کہ وہ بلا کسی تردد کے صحیح ہے، جیسا کہ امام طحاوی رحمہ اللہ نے اس کو ثابت کیا ہے اور اس کے متابعات بھی[1] ذکر کئے ہیں، لہٰذا اس کے بارے میں تردد یا تفرد کی بات درست نہیں۔

حافظ کا تعصب: فرمایا جس اسناد کو امام طحاوی لائے ہیں، اس کے رواۃ میں امام الائمہ ابوحنیفہ بھی ہیں اور محقق منصف ابن سید الناس رحمہ اللہ نے شرح ترمذی میں اس کی تصحیح کی ہے، اسی طرح محقق محدث ابوعمر و ابن عبدالبر رحمہ اللہ نے بھی تمہید میں روایتِ مذکورہ بہ طریقِ امام اعظمؒ سے استشہاد کیا ہے، لیکن حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے لفظِ مذکور کی زیادتی کی صحت کا اقرار کرنے کے باوجود طریقِ مذکور سے مدد نہیں لی، اس کی وجہ ہم سمجھتے ہیں اور آپ بھی سمجھ گئے ہوں گے اس سے زیادہ کیا کہیں؟ واللہ المستعان، ولاحول ولاقوۃ الا باللہ

بہرحال! امر بالوضوء حدیث میں ثابت ہے، پھر وہ ہمارے نزدیک تو وجوب پر محمول ہے، اور امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک استحباب پر، کیونکہ وہ عذرِ معذور کو ناقضِ طہارت نہیں مانتے، اور شاید اسی لئے بعض مالکیہ نے اس کو ساقط کرنے کی سعی کی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

وضوءِ معذور وقتِ نماز کے لئے ہے یا نماز کے واسطے

حنفیہ وحنابلہ کے نزدیک وقت کے لئے ہے، اور مستحاضہ وغیرہا (مستقل عذر والے) وضو کر کے وقت کے اندر جو کچھ چاہے فرائض ونوافل پڑھ سکتے ہیں، اور اس عذر سے اس کی طہارت وقت کے اندر باطل نہ ہوگی، شافعیہ کہتے ہیں کہ ان کا وضو نماز کے لئے ہے، اور ایک وضوء سے صرف ایک فرضِ نماز اور اس کے ساتھ نوافل بعاً پڑھ سکتے ہیں امام مالک کا مذہب معذورِ شرعی کے لئے یہ ہے کہ ایک وضوء سے وہ جب تک چاہے فرائض ونوافل پڑھتا رہے گا، اور یہ وضوء عذر صرف دوسرے نواقضِ وضوء غسل سے ہی ٹوٹے گا، عذرِ شرعی مستقل سے نہ ٹوٹے گا۔ (کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۷۰-۱)

شافعیہ کا استدلال لفظ "لکل صلوۃ" سے ہے، کہ اس سے بظاہر صرف نماز کے لئے وضو معلوم ہوتا ہے، حنفیہ کہتے ہیں کہ مراد ہر نماز کا وقت ہے، اور محقق عینی نے لفظِ وقت مغنی ابن قدامہ سے نقل بھی کیا ہے، لہٰذا اب کوئی تاویل بھی نہیں، اگرچہ اس کو تاویل اس لئے بھی نہیں کہہ

---

[1] امام طحاوی رحمہ اللہ کو متابعات پیش کرنے کی ضرورت کیوں پیش آئی؟ اس کو بھی پڑھتے چلئے! امام طحاوی رحمہ اللہ نے لکھا کہ امام صاحب والی روایت کے خلاف معارضہ کیا گیا اور کہا گیا کہ امام صاحب کی حدیث جس کو آپ نے ہشام عن عروۃ روایت کیا ہے خطا ہے، کیونکہ حفاظِ حدیث نے ہشام عن عروہ سے اس حدیث کو دوسرے طریقہ پر روایت کیا ہے،

معارضین ومخالفین کے دعوی ودلیل کی تفصیل نقل کر کے امام المحدثین طحاوی رحمہ اللہ نے لکھا کہ جناب! اس حدیث کی روایت ہشام بن عن عروہ سے محدث شہیر حماد بن سلمہ (شیخ اصحاب صحاح ستہ) نے بھی کی ہے، اس میں بھی وہی لفظ زائد موجود ہے، لہٰذا وہ روایت امام صاحب کی روایت کے موافق ہے اور حماد بن سلمہ کی روایت ہشام عن عروہ سے آپ حضرات کے نزدیک بھی مالک، لیث، اور عمرو بن حارث سے کم درجہ کی نہیں ہے الخ، صاحب امانی الاحبار نے لکھا کہ امام صاحبؒ کی متابعت تو حماد بن سلمہ سے ہوئی، اور ان دونوں کی متابعت اسی روایتِ مذکورہ پر حماد بن زید، یحییٰ بن سلیم، وکیع، ابوحمزہ سکری، ابوعوانہ، وابومعاویہ نے کی ہے، ان سب آٹھ کبارِ محدثین نے ہشام سے روایت کی اور ہشام متابعت حبیب بن ابی ثابت وغیرہ نے اور بعض طرق میں زہری نے کی ہے، اور عروہ کی متابعت ابن ابی ملیکہ نے کی ہے۔ (امانی الاحبار ۲-۹۶)

ایسے متعصب غیر منصف مزاج معارضین کو یہ خیال کب ہوا ہوگا کہ ان کے بے تکے فیصلوں کو چک بھی کیا جائے گا اور حفاظِ حدیث کے لفظ سے مرعوب کرنا بھی کچھ مفید نہ ہوگا، اور یہ بھی کیا خبر ہوگی کہ خود امام صاحب کو بھی کبارِ حفاظِ حدیث میں شمار کرنے پر دنیا مجبور ہو جائے گی، واللہ غالب علی امرہ ولکن اکثر الناس لایعلمون۔

سکتے کہ عرف میں نماز بول کر اوقات مراد لیا کرتے ہیں، مثلاً کہتے ہیں:۔ آتیک الظهر اور آتیک العصر ،یعنی میں تمہارے پاس ظہر کے یا عصر کے وقت آؤں گا، تو اسی طرح لکل صلوۃ میں طہارت کو بھی اگر وقتِ صلوٰۃ کے لئے مانیں تو کوئی اشکال نہیں ہے، اس کے بعد میری رائے یہ ہے کہ لفظِ حدیث میں دونوں کے استدلال کی گنجائش یکساں ہے اور شریعت سے کوئی ناطق فیصلہ اس بارے میں نہیں ہوا، اس لئے یہ مسئلہ مراحلِ اجتہاد میں داخل ہے اور امام اعظمؒ کی نظر واجتہاد میں وقت کا اعتبار اس طرح ہوا جس طرح جنون واغماء میں بھی وقت کا اعتبار کیا گیا ہے، چنانچہ جو شخص ماہِ رمضان المبارک کا کچھ حصہ پا کر مجنون ہو جائے تو اس پر پورے رمضان کی قضا واجب ہے، اور جس پر پورے ایک دن رات کے لئے بے ہوشی طاری ہو جائے، تو اس سے اس دن کی نمازوں کی قضا ساقط ہو جاتی ہے۔

پس جنون واغماء بھی اعذارِ شرعیہ ہیں، جن میں وقت ہی کا اعتبار رہا ہے، یہ دوسری بات ہے کہ اغماء میں ایک دن رات کا نصاب مقرر ہوا ایک دن رات کی پانچ نمازوں کا باہمی ربط ہے اور اسی لئے امام صاحب کے یہاں پانچ فائتہ نمازوں میں قضا کے وقت ترتیب ضروری ہے باب صوم میں پورے ماہ کا نصاب ووظیفہ معتبر ہوا کہ جنون کے لئے ایک ماہ اغماء (بے ہوشی) کی پانچ نمازوں کے برابر ہوا، چنانچہ جو شخص رمضان سے پہلے ہی مجنون ہو جائے، اور پورا مہینہ رمضان کا جنون کی حالت میں گزر جائے تو اس پر پورے رمضان کی قضا نہیں ہے، جس طرح مکمل ایک دن رات بے ہوشی میں گذرے تو اس دن کی نمازوں کی قضا واجب نہیں ہے۔

غرض جس طرح جنون واغماء کے عذر والوں کے لئے وقت کا لحاظ واعتبار ہے، اسی طرح معذور شرعی کے لئے بھی ایک وقت کی نماز کا زمانہ مقرر ہوا، اور وقت کا لحاظ اس لئے بھی موزوں ہے کہ وہ امرِ سماوی ہے جس طرح عذر امرِ سماوی ہے، فعل اختیاری یا فعل عبد دونوں نہیں ہیں، اور اسی لئے معذور کو حکم ہے کہ وہ وقت کا انتظار کرتا رہے جب آخر وقت نماز کا ہونے لگے تو وضو کر کے نماز پڑھ لے۔

یہ سب تفصیلات ائمۂ مجتہدین سے اس لئے منقول ہیں کہ زیر بحث مسئلہ مراحلِ اجتہاد سے ہے ورنہ منصوصات شرعیہ میں نہ اجتہاد کی ضرورت ہے، نہ ان میں اجتہاد مجتہد کو دخل دینے کا حق ہے۔ فاحفظہ فانہ مھم جدا واللہ الموفق۔

علامہ شوکانی کا اشکال وجواب

اس موقع پر حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے علامہ شوکانی کا اشکال نقل کیا کہ مستحاضہ کے واسطے ہر نماز کے وقت غسل کا ثبوت کسی صحیح دلیل سے نہیں ہے، اور یہ تکلیفِ شاق ہے، جس سے کم کو اللہ تعالیٰ کے مخلص بندے بھی نہیں اٹھا سکتے، چہ جائیکہ ناقص عورتیں، نیز انھوں نے لکھا کہ احادیث سے متحیرہ کا وجود بھی ثابت نہیں ہوتا (نیل الاوطار)

حضرت رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ان کی یہ دونوں باتیں غلط ہیں، کیونکہ مستحاضہ کے لئے غسل ہر نماز کے لئے بھی ثابت ہے اور غسلِ واحد سے جمع بین الصلاتین بھی، اس کو حافظ ابن حجر نے بھی تسلیم کیا ہے اور ابوداؤد میں بھی موجود ہے اور امام طحاوی نے نقل کیا کہ ایک کوفیہ عورت مرضِ استحاضہ میں مبتلا ہوئی، دو سال تک اس میں پریشان رہی، پھر حضرت علیؓ سے مسئلہ پوچھا تو آپ نے ہر نماز کے وقت غسل کا حکم فرمایا، اس کے بعد وہ حضرت ابنِ عباسؓ کے پاس گئی، آپ نے فرمایا:۔ میں بھی وہی جانتا ہوں جو حضرت علیؓ نے بتلایا ہے ان سے بتلایا گیا کہ کوفہ میں سردی زیادہ ہے اور اس کو ہر نماز کے وقت غسل کرنا بہت دشوار ہے آپ نے فرمایا:۔ اگر خدا چاہتا تو اس کو اس سے بھی زیادہ مشقت والی تکلیف میں مبتلا کر دیتا، اور ظاہر یہ ہے کہ وہ عورت متحیرہ تھی (جس پر بعض صورتوں میں ہر نماز کے وقت غسل کرنا واجب ہوتا ہے یہی مذہب حنفیہ وشافعیہ کا ہے۔ باقی معتادہ ومبتدءَ کے لئے جو غسل ہے وہ حسبِ تحقیق امام طحاوی رحمہ اللہ تبرید یا تقلیلِ دم ودفعِ تقطیر کے لئے ہے جو آنحضرت کے اس حکم سے مستفاد ہے کہ آپ نے حضرت زینبؓ کو پانی کے لگن (ٹب) میں بیٹھنے کو فرمایا تھا، ظاہر ہے کہ ہر نماز کے وقت غسل

میں دشواری ہوتو ایک غسل سے کئی نمازیں پڑھنا غرضِ مذکور کے لئے سودمند ہے، لیکن متحیرہ کی بعض صورتوں کے سوا اور سب غسل بدرجۂ استحباب ہیں البتہ ہر نماز کے وقت وضوواجب ہے۔)

رہا علامہ شوکانی کا متحیرہ کے ثبوت سے انکار کرنا، وہ اس لئے غلط ہے کہ امام احمد، اسحاق، خطابی، بیہقی، ابن قدامہ وغیرہ ایسے اکابر محدثین محققین نے اس کو ثابت کیا ہے اوراحادیث سے اس پر استدلال کیا ہے۔

حیض واستحاضہ کے مباحث کو رفیقِ محترم علامہ بنوری دام فیضہم نے بھی معارف السنن میں خوب تفصیل وایضاح سے لکھا ہے، اور ہم بھی باقی مباحث کتاب الحیض میں لکھیں گے، ان شاءاللہ تعالیٰ وبہ نستعین۔

بَابُ غَسْلِ الْمَنِيِّ وَفَرْكِهِ وَغَسْلِ مَايُصِيْبُ مِنَ الْمَرْاَةِ

(منی کا دھونا اور اس کا رگڑنا، اور جو تری عورت کے پاس جانے سے لگ جائے اس کا دھونا)

(۲۲۶) حَدَّثَنَا عَبْدَانُ قَالَ اَنَا عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ الْمُبَارَكِ قَالَ اَنَا عَمْرُو بْنُ مَيْمُوْنِ الْجَزَرِيُّ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ يَسَارٍ عَنْ عَآئِشَةَ قَالَتْ كُنْتُ اَغْسِلُ الْجَنَابَةَ مِنْ ثَوْبِ النَّبِيِّ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَيَخْرُجُ اِلَى الصَّلٰوةِ وَاِنَّ بُقَعَ الْمَآءِ فِيْ ثَوْبِهٖ.

(۲۲۷) حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ قَالَ ثَنَا يَزِيْدُ قَالَ ثَنَا عَمْرٌو عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ يَسَارٍ قَالَ سَمِعْتُ عَآئِشَةَ ح وَثَنَا مُسَدَّدٌ قَالَ ثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ قَالَ ثَنَا عَمْرُو بْنُ مَيْمُوْنٍ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ يَسَارٍ قَالَ سَأَلْتُ عَآئِشَةَ عَنِ الْمَنِيِّ يُصِيْبُ الثَّوْبَ فَقَالَتْ كُنْتُ اَغْسِلُ مِنْ ثَوْبِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَيَخْرُجُ اِلَى الصَّلٰوةِ وَاَثَرُ الْغَسْلِ فِيْ ثَوْبِهٖ بُقَعُ الْمَآءِ.

ترجمہ (۲۲۶): حضرت عائشہؓ سے روایت ہے فرماتی ہیں کہ میں رسول اللہ ﷺ کے کپڑے سے جنابت (یعنی منی کے دھبے) کو دھوتی تھی پھر (اس کو پہن کر) آپ نماز کے لئے تشریف لے جاتے تھے اور پانی کے دھبے آپ کے کپڑے میں ہوتے تھے۔

ترجمہ (۲۲۷): حضرت سلیمان بن یسار کہتے ہیں کہ میں نے حضرت عائشہ سے اس منی کے بارے میں پوچھا جو کپڑے کو لگ جائے تو انھوں نے فرمایا کہ میں منی کو رسول اللہ ﷺ کے کپڑے سے دھوڈالتی تھی پھر آپ نماز کے لئے باہر تشریف لے جاتے اور دھونے کا نشان (یعنی) پانی کے دھبے آپ کے کپڑے پر ہوتے تھے۔

تشریح: حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا:۔ امام بخاری رحمہ اللہ نے نجاست منی کے مسئلہ میں مذہب حنفیہ کی موافقت کی ہے، چنانچہ یہاں غسل منی کا ترجمہ قائم کیا، جس طرح غسل بول ومذی کا ذکر کیا ہے، اسی طرح اگلے باب میں غسل جنابت کا ترجمہ لائے اور کچھ آگے چل کر باب اذا القی علی ظہر المصلی میں دم وجنابت (منی) کا ذکر ساتھ کیا، جس سے معلوم ہوا کہ وہ دم کی طرح منی کو بھی نجس سمجھتے ہیں۔

طہارت کے مختلف طریقے

فرمایا:۔ حنفیہ کے یہاں چیزوں کو پاک کرنے کے متعدد ذرائع ہیں، مثلاً سبیلین کی طہارت ڈھیلوں کے استعمال سے ہوسکتی ہے خفین کو رگڑ کر صاف کردینے سے، جن چیزوں میں نجاست اندر نہ داخل ہوسکے، ان کا مسح کافی ہے زمین خشک ہونے سے پاک ہوجاتی ہے، منی کے لئے کھرچ دینا شرعی طہارت ہے، اگرچہ اس سے بالکلیہ ازالہ نہیں ہوتا، کیونکہ یہ بات بعض اوقات پانی سے بھی حاصل نہیں ہوتی، جیسا کہ حضرت عائشہؓ کی آئندہ حدیث سے معلوم ہوتا ہے، وہ فرماتی ہیں کہ دھونے کے بعد بھی میں کپڑے میں دھبے اور نشان دیکھتی تھی، اس سے مراد پانی کے دھبے تھے یا منی کے؟

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا کہ بظاہر تو دوسری صورت مراد ہے کیونکہ راویوں نے تین الفاظ نقل کئے ہیں (۱) **وان بقع الماء فی ثوبه** (۲) **واثر الغسل فی ثوبه** (۳) **ثم اراه فيه بقعة**۔ اور یہی آخر والی صورت مراد معلوم ہوتی ہے، تاہم پہلے لفظ کی وجہ سے پانی کے دھبے بھی مراد ہو سکتے ہیں، اور راویوں کے الفاظ سے مسائل نکالنا مناسب نہیں، خصوصاً جبکہ ان کے الفاظ مختلف ہوں، یا جبکہ مسئلہ حلال وحرام کا یا باب طہارت ونجاست کا ہو، اور اسی طرح راویوں کے الفاظ فرک، مسح اور سلت سے بھی طہارتِ منی پر استدلال کرنا صحیح نہیں، کیونکہ بعض کا مقصد تطہیر ہے بعض کا موجودہ حالت میں نجاست کی تقلیل ہے، اور کسی کا مقصد اس کے گھناؤنے وجود کا ازالہ اور اس کو لوگوں کی نظر سے مستور کر دینا، جس طرح رینٹ بلغم کو بحالتِ نماز کپڑے میں مل دیتے ہیں، دوسرے یہ کہ قلیل نجاست ہمارے یہاں معاف ہے، کیونکہ قلیل نظر شارع میں بمنزلۂ عدم ہے، جیسے سبیلین وخفین میں، پھر یہ کہ سلت ومسح کو کافی سمجھنے والوں کے پاس کوئی دلیل اس امر کی نہیں ہے کہ حضور علیہ السلام نے سلت ومسح منی کے بعد اسی کپڑے میں بغیر دھوئے ہوئے نماز ادا فرمائی ہو، اور زیادہ عجیب بات یہ ہے کہ یہ لوگ نجاستِ مذی کے قائل ہیں (جس کے خروج سے صرف وضو کا وجوب ہوتا ہے) اور خروجِ منی سے غسل کا وجوب بھی مانتے ہیں، پھر بھی اس کی طہارت کے مدعی ہیں، اسی لئے ابن عربی نے شرح ترمذی ۱۸۱۔ا میں لکھا کہ "احادیثِ صحاح میں حضرت عائشہؓ سے فرک سے زیادہ اور کچھ مروی نہیں ہے اور مراد اس کا ازالۂ عین ہے باقی اسی کپڑے سے نماز بھی ادا کرنا یہ ان کی کسی روایت میں نہیں ہے، بلکہ ان کی روایت میں منی کا دھونا بھی موجود ہے، باقی فرک والی روایت میں لفظ فیصلی فیہ کی زیادتی بہ رویتِ علقمہ واسود اس میں کلام کیا گیا ہے اور دار قطنی نے بھی اس پر نقد کیا ہے لہٰذا حدیثِ فرک بغیر نماز کے رہ گئی جس سے استدلال درست نہیں یہی مسئلہ کی غایت وحقیقت ہے"

بحث ونظر: منی کی طہارت ونجاست کے بارے میں لمبی بحثیں ہوئی ہیں، اور چونکہ طہارتِ منی کی طرف زیادہ شدت وقوت سے صرف امام شافعی رحمہ اللہ گئے ہیں، کیونکہ امام احمد رحمہ اللہ سے بھی دو قول مروی ہیں اس لئے امام شافعی رحمہ اللہ کو اس معاملہ میں متفرد بھی کہا گیا ہے، پھر اس تفرد کے الزام کو دفع کرنے کے لئے بعض حضرات نے تفصیلِ مذاہب لکھتے ہوئے تسامحات سے بھی کام لیا ہے، مثلاً علامہ نووی رحمہ اللہ نے شرح مسلم ۱۴۰۔ا میں لکھا۔

تفصیل مذاہب: "علماء کا طہارت ونجاستِ منی انسان کے بارے میں اختلاف ہے، امام مالک وابوحنیفہ نجاست کے قائل ہیں، لیکن امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ اس کی طہارت کیلئے فرک بھی کافی ہے اگر خشک ہو اور یہی ایک روایت امام احمد سے بھی ہے، امام مالک رحمہ اللہ تر خشک دونوں کا دھونا ضروری بتلاتے ہیں، لیث کے نزدیک بھی نجس ہے، مگر اس کی وجہ سے نماز نہیں لوٹائی جائے گی، حسن نے کہا کہ کپڑے کے اندر منی لگی ہو تو نماز نہ لوٹائی جائیگی، اگرچہ زیادہ ہو) اور جسم میں لگی ہو تو لوٹائی جائے گی اگرچہ کم ہو، اور بہت سے حضرات منی کو طاہر کہتے ہیں، حضرت علی سعد بن ابی وقاص، ابن عمر، حضرت عائشہ، داؤد امام احمد سے اصح الروایتین میں یہی مروی ہے اور یہی مذہب امام شافعی واصحاب حدیث کا بھی ہے، جس نے امام شافعی رحمہ اللہ کو متفرد بہ قولِ طہارت سمجھا، غلطی کی۔"

تقریباً اسی طرح مذاہب کی تفصیل "معارف السنن شرح سنن الترمذی" ۳۸۳۔ا) میں علامۂ بنوری دام فیضہم نے بھی نقل کی ہے، ممکن ہے ان کے پیشِ نظر یہی علامہ نووی کو نقل ہو، لیکن "العرف الشذی" میں حضرت علی وعائشہ وغیرہ صحابہ کرام کی طرف طہارتِ منی کی روایت نقل نہیں ہوئی ہے، اور امام ترمذی نے اس کو صرف قول غیر واحد من الفقہاء کہا ہے، اور اجزاءِ فرک بغیر غسل کی روایت کو حضرت عائشہ سے منسوب کی ہے، طہارتِ منی کو ان کا یا حضرت علیؓ وغیرہ کا قول ومذہب ہونا نقل نہیں کیا، غرض اس بارے میں بات کھٹکی، اس لئے اس پر تنبیہ ضروری ہوئی، اور اس لئے مزید احساس ہوا کہ حضرت عائشہ کی احادیث پر تو حنفیہ کے مذہب کا بڑا مدار ہے اور ان کی روایات میں فرک یا غسل وغیرہ ضرور موجود ہے پھر ان کو قائلین طہارت میں کیسے شمار کر سکتے ہیں؟ یہ فرک وغسل وغیرہ کا اہتمام وروایت ہی بتلا رہا ہے کہ وہ اس کو

پاک نہیں سمجھتی تھی، اور اگر بالفرض ایسا سمجھتی تھیں تو اپنی روایات کے خلاف عمل یا عقیدہ بھی تو حنفیہ کے خلاف پڑے گا، اور ایسا ہوتا تو دوسری صنف کے حضرات ضرور اس کو بھی حنفیہ کے مقابلہ میں پیش کرتے، حالانکہ ایسا نہیں ہوا۔

غرض صحابۂ کرامؓ کے لئے اس معاملہ میں آراء کی تعین مناسب نہیں، اور اگر ایسا کرنا ہی ہے تو اس سے زیادہ قوت حنفیہ کو ملے گی، شافعیہ کو نہیں، امام طحاوی رحمہ اللہ نے معانی الآثار میں جہاں "فذهب الذا هبون ان المنی طاهر" لکھا، وہاں بھی علامہ عینی نے لکھا کہ ان سے امام طحاوی کی مراد شافعی، احمد، اسحٰق و داؤد ہیں (امانی الاحبار ۲۵۳۔۱)

حافظ ابن حزم کی تحقیق

ابن حزم نے محلی میں لکھا:۔ منی طاہر ہے خواہ وہ پانی میں گرے یا جسم اور کپڑے کو لگے، اس کو دور کرنا واجب نہیں، وہ تھوک کی طرح ہے، کوئی فرق نہیں، اور یہی قول سفیان ثوری، شافعی، احمد، ابوثور، ابوسلیمان، اور ان کے سب اصحاب کا ہے۔" پھر لکھا کہ امام مالک کا مذہب ہے کہ بغیر دھوئے منی سے طہارت نہ ہوگی اور اس کے لئے وہ حضرت عمرؓ، ابوہریرہ، انس و سعید بن المسیب سے دھونے کی روایت نقل کرتے ہیں۔

آگے امام ابوحنیفہ کا مذہب تفصیل سے نقل کر کے (جس میں غلطی بھی کیں ہے لکھا کہ وہ تائید میں حضرت ابن عمرؓ کا قول ذکر کرتے ہیں کہ اگر منی تر ہو تو دھولو، خشک ہو تو اس کو کھرچ دو، پھر لکھا کہ نجاست کے قائلین حضرت عائشہؓ کی روایت کہ خود حضور علیہ السلام منی کو دھوتے تھے، اور حضرت عائشہؓ سے غسلِ منی والی اور دوسری حت والی روایت سے استدلال کرتے ہیں، مگر اس میں ان کیلئے کوئی حجت نہیں ہے، کیونکہ حضرت عائشہؓ سے تو یہ بھی بہ تواتر ثابت ہے کہ میں رسولؐ کے کپڑے سے منی کو کھرچ دیتی تھی، پھر آپ اس ہی کپڑے میں نماز پڑھ لیتے تھے، اور حضرت سعد بن وقاصؓ سے بھی کپڑے سے منی کو کھرچ دینا ثابت ہے، نیز حضرت عباسؓ سے اس کو بمنزلۂ تھوک و رینٹ بتلانے کا بھی ثبوت ہے، لہٰذا جب صحابۂ کرام سے مختلف باتیں ملیں تو ایسے وقت قرآن و سنت ہی کی طرف رجوع کرنا ضروری ہے، رہی سلیمان بن یسار کی حدیث بروایتِ حضرت عائشہؓ کہ خود رسولِ اکرم بھی منی کو دھوتے تھے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں منی کو دھونے یا زائل کرنے کا کوئی حکم رسول اکرم ﷺ سے ثابت نہیں ہے، اور نہ یہ ثابت ہوا کہ آپ نے اس کو نجس فرمایا، صرف اس کو دھونا ضرور آپ سے ثابت ہوا، لیکن آپ کے سارے افعال کو وجوب پر محمول نہیں کیا جا سکتا، چنانچہ آپ نے نخامہ (رینٹ بلغم) کو بھی دیوارِ قبلہ میں دیکھ کر اس کو اپنی دستِ مبارک سے رگڑ کر صاف فرما دیا تھا۔" (محلی ۱۲۵۔۱)

تحقیق مذکور پر نظر

اس تفصیل سے بھی یہ بات صاف ہوگئی کہ امام نووی کا حضرت عائشہ، ابنِ عمر و سعد بن وقاص وغیرہ صحابہ کو قائلینِ طہارت کے زمرہ میں شامل کرنا صحیح نہیں، اور ان کی عبارتِ مذکورہ سے بڑا مغالطہ ہوتا ہے، نیز ابن حزم کے اقرار سے یہ بھی معلوم ہوگیا کہ حضرت عائشہؓ سے بہ تواتر فرکِ منی کا ثبوت موجود ہے، ظاہر ہے کہ فرک اشئ عن الثوب کا محاورہ کھرچنے کے لئے ہی مستعمل ہے جو خشک چیز کے لئے ہوتا ہے، لہٰذا حنفیہ کا مذہب حضرت عائشہؓ کی متواتر روایات سے ثابت ہوا پھر حضرت عائشہؓ سے دوسری روایت غسل منی کی ہیں۔

جن کا تعلق تر ہونے سے معلوم ہوتا ہے، اس صورت میں بھی حضراتِ حنفیہ ہی کا فیصلہ زیادہ صحیح ہے کہ اس کو بغیر دھوئے پاک نہیں کہتے، رہی یہ بات کہ حضور کے سارے افعال کو وجوب پر محمول نہیں کر سکتے، اصولی طور سے ضرور صحیح ہے، مگر قرائن سے صرفِ نظر بھی صحیح نہیں، جب حضور کے فعل سے بھی غسلِ منی کا ثبوت تسلیم ہوگیا، اور کسی روایت سے بھی منی کے لگے ہوئے کپڑے میں آپ کی نماز ثابت نہیں، پھر حضرت عائشہؓ کا یہ التزام باہتمام کہ ٹھیک نماز کے وقت بھی آپ کے کپڑوں سے منی کو دھو رہی ہیں، اور اس کے باوجود دھونے کے نشانات آپ کے کپڑوں

پر سب کے مشاہدہ میں آرہے ہیں، ان سب قرائن سے کیا صرف اتنی بات نکلی کہ منی بھی تھوک و رینٹ کی طرح ہے کہ اس کو بھی آپ نے دیوارِ قبلہ سے صاف فرمایا تھا، حالانکہ وہاں ظاہری قرینہ اس کا بھی ہے کہ اصلِ کراہت یا ہٹانے کا اہتمام دیوارِ قبلہ کی عظمت وطہارت اور نظافت کے لئے تھا، یہی وجہ ہے کہ رینٹ وتھوک کو بحالت نماز بھی کپڑے میں مل دینے کا ثبوت موجود ہے جس سے اس کی طہارت معلوم ہو چکی ہے، بخلافِ منی کے کہ اس کی نجاست کے قرائن بہت ہیں، مگر طہارت کے قرآئن میں صرف کھینچ تان ہی معلوم ہو رہی ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

نجاست منی کے دلائل وقرآئن

(۱) صحیح احادیث سے ازالۂ منی کا ثبوت غسل، مسح، فرک، حت وحک سے ہو چکا ہے جو واضح دلیل نجاست ہے، مثلاً حدیثِ سلیمان بن یسار جس کا ذکر اوپر محلی سے نقل ہوا کہ خود نبی اکرم نے بھی غسل منی کیا ہے یا حدیثِ عائشہؓ و مسلم کی کہ میں اس رسولِ اکرم کے کپڑے سے دھوتی تھی، اور اس کے دھونے کے نشانات دیکھے جاتے تھے، یا حدیثِ میمونہؓ کہ میں نے رسولِ اکرم کے لئے غسل کا پانی رکھا، آپ نے اس پانی کو فرج پر ڈالا اور اس کو بائیں ہاتھ سے دھویا، پھر ہاتھ کو زمین پر مار کر اس کو اچھی طرح رگڑ کر دھویا، یہ خوب ہاتھ رگڑ کر دھونا بھی نجاست کا قرینہ ہے، یا حدیثِ عبداللہ بن عمر بخاری و مسلم میں کہ حضرت عمرؓ نے رسول اکرم سے سوال کیا:۔ رات کے وقت جنابت کے بعد کیا کریں، تو حضور نے فرمایا: "وضو کرو، شرمگاہ کو دھودو، پھر سو جایا کرو،" یا حدیثِ معاویہؓ کہ انہوں نے اپنی بہن ام حبیبہ (زوجۂ مطہرہ نبی اکرم) سے پوچھا:۔ کیا رسول اکرم مجامعت والے کپڑے میں نماز پڑھ لیا کرتے تھے؟ آپ نے بتلایا کہ ہاں! جب اس کپڑے میں نجاست کا اثر نہ دیکھتے تھے، تو پڑھ لیا کرتے تھے (رواہ مالک واسنادہ صحیح) یا حدیثِ عائشہؓ کہ میں حضور کے کپڑے سے منی کھرچ دیا کرتی تھی، جب وہ خشک ہوتی تھی، اور اس کو دھو دیا کرتی تھی جب کہ وہ تر ہوتی تھی۔ (رواہ ابوعوانہ والطحاوی، والبزار والدارقطنی والبیہقی) (۲) کسی حدیث سے ثابت نہیں کہ اس کا ازالہ نہ کیا گیا ہو یا اس کو بدستور چھوڑ دیا گیا ہو، اگر وہ پاک ہوتی تو کم از کم بیانِ جواز ہی کے لئے ایک بار تو اس امر کا ثبوت ہوتا (۳) بہت سے تابعین سے منقول ہے کہ اگر وہ منی لگے ہوئے کپڑوں سے نماز پڑھ لیتے تھے، تو اس کا اعادہ کرتے تھے، علامہ بنوری دام فیضہم نے لکھا کہ قائلینِ نجاست کے پاس پانچ احادیث مرفوع اور پانچ موقوف ہیں، تلک عشرۃ کاملۃ، پھر لکھا کہ سب سے قوی دلیل قائلینِ طہارت کی دارقطنی کی حدیثِ ابنِ عباسؓ ہے، جس میں مرفوعاً روایت کی کہ منی بمنزلۂ مخاط وبزاق ہے، اور اس کو لکڑی یا کپڑے سے صاف کر دینا کافی ہے، لیکن اس کی سند ضعیف ہے، اور اس کا رفع وہم ہے، دیکھو آثار السنن نیموی اور اس کی تعلیق ۱۴، اور طبرانی نے اس کو دوسری سند سے محمد بن عبیداللہ الغرزمی کے واسطے سے لیا ہے، جس کے ضعف پر اجماع ہے (قالہ الہیثمی فی الزوائد ۲۷۹-۱)

البتہ حضرت ابن عباسؓ کا قول تعلیقاً بہ لفظ "المنی بمنزلة المخاط فامطه عنک و لو با ذخرة" (ترمذی) اور بروایتِ ہیثمی "لقد كنا نسلة بالا ذخرو الصوفة يعنى المنى" (مجمع الزوائد ۲۷۹-۱) صحیح ہے، لیکن دونوں میں ازالہ کا ذکر ہے جو بہ نسبت طہارت کے نجاست کا مرجح ہے اور مخاط سے تشبیہ بظاہر صورتِ ازالہ کی مشابہت معلوم ہوتی ہے کہ دونوں مزج ہیں، لکڑی وغیرہ سے زائل ہو سکتے ہیں اور یہ بھی ممکن ہے کہ سلت کی صورت قلیل مقدار میں پیش آئی ہو، جو حنفیہ کے نزدیک بقدر عفو ہی، لہٰذا حضرت ابنِ عباسؓ کے قولِ مذکور کو احتمالات مذکورہ کی موجودگی میں حجت نہیں بنایا جا سکتا، خصوصاً مقابل کے صریح دلائل کے مقابلہ میں۔

اگر کہا جائے کہ فرک وسلت کی صورت میں کچھ اجزاء منی کے باقی رہ جاتے ہیں، پھر طہارت کس طرح ہو جاتی ہے؟ تو جواب یہ ہے کہ موزہ اور جوتہ بھی تو دلک سے پاک ہو جاتا ہے جیسا کہ روایتِ ابی داؤد وغیرہ سے ثابت ہے، حالانکہ اس سے بھی پوری طرح نجاست کا ازالہ نہیں ہوتا۔

امام اعظم کی مخالفتِ قیاس

اس بارے میں قیاس کا مقتضیٰ تو یہی تھا کہ خشک منی کھرچنے سے پاک نہ ہو، چنانچہ امام مالک رحمہ اللہ اسی کے قائل ہیں، لیکن یہ امام صاحب رحمہ اللہ کا اتباعِ سنت اور عمل بالحدیث ہے کہ حدیثِ عائشہؓ وغیرہ کے سبب سے قیاس کو ترک کر دیا بلکہ اس کی مخالفت کی، یہی بات امام طحاوی رحمہ اللہ نے بھی معانی الآثار میں کہی ہے (معارف السنن ۳۸۵۔۱)

محقق عینی کے ارشادات

فرمایا:۔ "حافظ ابن حجر نے امام طحاوی کی اس بات کا رد کیا ہے کہ حضرت عائشہؓ اس کپڑے کو دھوتی ہوں گی، جس میں رسول اکرم ﷺ نماز پڑھتے ہوں گے، اور اس کپڑے سے صرف کھرچنے پر اکتفا کرتی ہوں گی جس میں نماز نہ پڑھتے ہونگے اور کہا کہ یہ بات مسلم کی ایک روایت سے رد ہو جاتی ہے، جس میں حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ میں اس کو حضور علیہ السلام کے کپڑے سے کھرچ دیتی تھی، پھر آپ اسی میں نماز پڑھتے تھے، یہاں فیصلی فیہ میں فاءِ تعقیب ہے، جس سے احتمال تخللِ غسل کا فرک اور صلوۃ میں باقی نہیں رہتا۔

یہ استدلال فاسد ہے کیونکہ فا کا تعقیب کے لئے ہونا احتمالِ مذکور کو دور نہیں کرتا، اہلِ عربیت کہتے ہیں کہ ہر چیز کے اندر تعقیب اسی کے مناسبِ حال ہوا کرتی ہے، مثلاً کہتے ہیں "تزوج فلان فولدلہ" (فلاں نے نکاح کیا پھر ان کے بچہ بھی ہو گیا) یہ اس وقت بولتے ہیں کہ جب نکاح اور بچہ ہونے کے درمیان صرف مدتِ حمل فاصل ہو، حالانکہ وہ مدت بھی فی نفسہٖ بہت طویل ہے، لہٰذا یہاں بھی حضرت عائشہؓ کی روایت کا یہ مطلب[1] لیا جاسکتا ہے کہ جس کپڑے میں آپ سوتے تھے اس کو فرک کر دیا اور پھر نماز کے وقت اس کو دھو دیا اور آپ نے اس میں نماز پڑھ لی اور فا بمعنی ثم بھی کلامِ عرب میں مستعمل ہے جیسے آیت "**ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما، فكسونا العظام لحما**" میں ہے، ظاہر ہے کہ اس کے اندر جتنی فا ہیں سب ہی بمعنی ثم ہیں، اس لئے کہ سارے معطوفات متراخی ہیں، پھر اس فا کے بمعنی ثم ہونے کی تائید روایتِ بزار و معانی الآثار سے بھی ہوتا ہے، جس میں حضرت عائشہؓ سے ثم یصلی فیہ مروی ہے، رہا حافظ ابن حجر کا یہ فرمانا کہ روایت ابن خزیمہ سے بھی ان کی تائید ہوتی ہے کہ اس میں "وھو یصلی" ہے وہ اس لئے صحیح نہیں کہ یہ جملہ اسمیہ ہے، اور حال واقع ہوا ہے، اس کو حقیقت و واقعہ پر محمول کریں گے تو ٹھیک مطلب یہ ہوگا کہ حضرت عائشہؓ حالتِ نماز میں آپ کے کپڑے سے فرک کرتی تھیں، جب یہ مطلب نہیں لیا جاسکتا جیسا کہ ظاہر ہے تو پھر وہی احتمال تخللِ غسل کا فرک وصلوۃ کے درمیان موجود رہے گا۔ واذا جاء الا احتمال بطل الاستدلال (عمدۃ ۹۰۸۔۱)

امام شافعی رحمہ اللہ کے استدلالِ طہارت پر نظر

آپ کا ایک مشہور استدلال یہ بھی ہے کہ حق تعالیٰ نے خلقتِ آدم کی ابتداء دو پاکیوں سے کی ہے پانی اور مٹی سے، اور یہ بھی مستبعد ہے کہ حق تعالیٰ انبیاء علیہم السلام کو نجاست سے پیدا فرماتے (کتاب الام ۴۹، ۴۷۔۱)

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ منی خون سے پیدا ہوتی ہے اور کون کو امام شافعی رحمہ اللہ بھی نجس مانتے ہیں، تو پھر نجس چیز سے پاک چیز

---

[1] یہ احتمال بعض مالکیہ کی طرف سے بھی پیش کیا گیا اور امام طحاوی حنفی رحمہ اللہ نے بھی معانی الآثار میں اچھی تفصیل سے پیش کیا ہے، اسی لئے محقق عینی رحمہ اللہ نے امام طحاوی رحمہ اللہ کی طرف سے دفاع بھی کیا ہے، اور حافظ ابن حجر کی فاءِ تعقیب کا بھی جواب دیا ہے مگر شاید یہ سب تفصیل صاحب مرعاۃ کے مطالعہ میں نہیں آئی، اسی لئے آپ نے اس کو بعض مالکیہ کا رد سمجھا اور فاءِ تعقیب کا استدلال بھی دہرایا، حالانکہ محقق عینی نے اس کا فرق کر دیا ہے، ملاحظہ ہو مرعاۃ شرح مشکوۃ ۳۲۸۔۱)

کے پیدا ہونے میں کیوں استبعاد ہے؟ دوسرے یہ کہ دمِ حیض ماں کے پیٹ میں جنین کی غذا ہے، تو انبیاء علیہم السلام کے لئے یہ نجس غذا کیسے تجویز ہوتی؟ اور ان حضرات قدسی نفوس کے پاک ومقدس اجسام کی پرورش نجس غذا سے کیوں ہوئی؟ اگر مسئلہ استحالہ کو جواب میں لائیں تو اسی سے ہم بھی جواب دے سکتے ہیں۔

حافظ ابن قیم وحافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ بھی قائلینِ طہارت میں

یہ دونوں حضرات بھی منی کو طاہر کہتے ہیں، چنانچہ حافظ ابنِ تیمیہ رحمہ اللہ نے اپنے فتاویٰ میں اثباتِ طہارت کی سعی کی ہے، اور حافظ ابن قیم نے بدائع الفوائد ۱۱۹۔۳ تا ۱۲۶۔۳ میں، بلکہ انھوں نے اس مسئلہ میں دو فقیہوں کے درمیان ایک خیالی مناظرہ کا بھی سماں باندھا ہے، اس کی بنیاد بھی امام شافعی ہی جیسے نظریہ پر ہے۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا ارشاد

فرمایا:۔ اس قسم کے من گھڑت مناظروں اور افسانوں پر مجھے حافظ ابن قیم جیسے حضرات سے اتنی زیادہ حیرت نہیں ہے، جس قدر کہ فقہائے امت میں سے امام شافعی رحمہ اللہ ایسے جلیل القدر فقیہ کی طرف مذکورہ بالا طریقِ استدلال کی نسبت سے ہے، کیونکہ امورِ تکوین اور امورِ تشریع میں بڑا فرق ہے، اس لئے دونوں کو ساتھ ملا کر مسائل کا فیصلہ کرنا کسی طرح مناسب نہیں۔

محدث نووی کا انصاف

فرمایا:۔ اس مسئلہ میں علامہ نووی رحمہ اللہ کا منصفانہ قول دیکھ کر مجھے بہت خوشی ہوئی، آپ نے شرح المہذب ۵۵۴۔۲ میں لکھا:۔''ہمارے اصحاب (شافعیہ) نے اس مسئلہ میں بہت سے قیاسات اور مناسبات بے فائدہ ذکر کی ہیں، نہ ہم ان کو پسند کرتے ہیں، نہ ان سے استدلال کو جائز سمجھتے ہیں، بلکہ ان کے لکھنے میں بھی تضیعِ وقت خیال کرتے ہیں۔''

علامہ شوکانی کا اظہارِ حق

قاضی شوکانی نے باوجود ظاہری ہونے کے اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے لکھا:۔''قائلینِ طہارتِ منی یہ دلیل بھی دیتے ہیں کہ اصل اشیاء میں طہارت ہے لہٰذا اس سے بغیر کسی دلیل کے عدول نہیں کر سکتے، لیکن اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ منی کو زائل کرنے کے جو تعبدی طریقے مروی ہوئے ہیں، یعنی غسل، مسح، فرک، حت، سلت یا حک، ان سے تو اس کی نجاست ہی ثابت ہوتی ہے، کیونکہ کسی چیز کے نجس ہونے کی یہی دلیل کیا کم ہے کہ شریعت اس کے ازالہ کے طریقے بتلائے، پس صواب یہی ہے کہ وہ نجس ہے، اور اس کو طرقِ مذکورہ میں سے کسی ایک طریقہ پر زائل کرنا جائز ودرست ہے۔'' (نیل الاوطار ۵۴۔۱)

صاحبِ تحفۃ الاحوذی کی تائید

مذکورہ بالا عبارت نقل کر کے آپ نے لکھا:۔''علامہ شوکانی کا یہ کلام حسن جید ہے'' (تحفہ ۱۱۴۔۱) لیکن آگے چل کر آخر صفحہ میں غسل و فرک کی بحث لکھتے ہوئے آپ نے صرف حافظ ابن حجر کا قول نقل کر دیا ہے اور محدث طحاوی رحمہ اللہ نیز محقق عینی کے جوابی ارشادات کو نقل نہیں کیا، جو شانِ تحقیق وانصاف سے بعید ہے۔

صاحبِ مرعاۃ کا رویہ

آپ نے علامہ شوکانی کا قول مذکور نقل کر کے اپنی استاذ موصوف کی طرح تائید و تحسین نہیں کی، اور پھر لکھا کہ "ظاہر یہی ہے کہ منی نجس ہے" اس کی طہارت غسل یا فرک وغیرہ سے ہوسکتی ہے، لیکن رطب و یابس کا فرق میرے نزدیک صحیح نہیں، کیونکہ مسند احمد و ابن خزیمہ[1] کی حدیثِ عائشہؓ میں ترکِ غسل دونوں حالتوں میں ثابت ہے، اس حدیث کو حافظ نے فتح الباری میں ذکر کر کے اس سے سکوت کیا، اور ان احادیث کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ان سے طہارتِ منی کا ثبوت نہیں ہوتا، بلکہ ان سے صرف کیفیتِ تطہیر معلوم ہوتی ہے، اور زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ نجس تو ہے مگر اس کی تطہیر میں خفت مشروع ہے کہ بغیر پانی کے بھی پاک ہوسکتی ہے اور ہر نجس کو پانی سے پاک کرنا ضروری بھی نہیں ہے، ورنہ جوتہ مین نجاست لگنے پر اس کی طہارت مٹی پر رگڑنے سے نہ ہوتی، الخ

علامہ شوکانی نے یہ بھی لکھا کہ اس مقام میں لمبی چوڑی بحثیں اور بہت کچھ قیل و قال ہوئے ہیں، اور مسئلہ اسکا مستحق بھی ہے، لیکن بات بڑھ کر یہاں تک پہنچ گئی کہ بہت کمزور قسم کے دلائل بھی گھڑ لئے گئے، مثلاً بنی آدم کے شرف و کرامت اور آدمی کی طہارت سے حجت پکڑنا، الخ[2]

بحث مطابقت ترجمۃ الباب

امام بخاری رحمہ اللہ نے ترجمہ و عنوانِ باب میں تین امور کا ذکر کیا ہے، غسلِ منی فرکِ منی اور غسلِ رطوبتِ فرج، مگر جو حدیث لائے ہیں، ان سے بظاہر صرف امرِ اول کا فیصلہ نکلتا ہے، باقی دو کا نہیں اس لئے حدیث سے ترجمہ و عنوان کی مطابقت زیرِ بحث آگئی ہے۔ اور شارحین بخاری نے مختلف طور سے جوابدہی کا فرض ادا کیا ہے۔ مثلاً (۱) علامہ کرمانی نے فرمایا:۔ اگر کہا جائے کہ حدیث الباب میں تو فرکِ منی کا ذکر نہیں ہے، تو میں کہوں گا حدیث میں غسلِ منی کا ذکر ہے، جس سے ثابت ہوا کہ فرک پر اکتفا نہیں ہوگا، ترجمۃ الباب کا مطلب یہی تھا کہ منی کا حکم غسل و فرک کے لحاظ سے بتلایا جائے کہ ان میں سے کون سا حکم حدیث سے ثابت ہے اور واجب کیا ہے۔ نیز حدیث سے غسلِ رطوبت فرج کا حکم بھی معلوم ہوگیا، کیونکہ جماع کے وقت اختلاطِ منی سے چارہ نہیں، یا ترجمہ میں سب احادیث پیشِ نظر رہی ہوں گی جو اس باب میں وارد ہیں اور بعض امور پر دلالت کرنے والی حدیث پر اکتفا کیا، اس طرح امام بخاری یہ کثرت کیا کرتے ہیں، یا ارادہ اس سے متعلق حدیث بھی ذکر کرنے کا ہوگا، مگر نہ لا سکے، یا اپنی شرط پر نہ پایا ہوگا (۲) حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فرمایا:۔ امام بخاری رحمہ اللہ حدیثِ فرک کو نہیں لائے، بلکہ حسبِ عادت اس کی طرف صرف اشارہ کر دیا، کیونکہ حضرت عائشہؓ سے غیرِ بخاری میں فرک کی روایات موجود ہیں، پھر حافظ نے وہ روایات ذکر کی ہیں، اور مسئلہ غسل رطوبتِ فرج کے بارے میں صریح حدیثِ عثمان امام بخاری آخر کتاب الغسل میں لائیں گے، اگر چہ یہاں ذکر نہیں کی، گویا یہاں اس مسئلہ کا حدیث الباب سے استنباط کر لیا ہے، اس طرح کہ کپڑے پر جو منی لگ جاتی ہے، وہ اکثر اختلاطِ رطوبتِ فرج سے خالی نہیں ہوتی۔ (۳) علامہ قسطلانی نے فرمایا:۔ امام بخاری رحمہ اللہ نے گو حدیثِ فرک ذکر نہیں کی، مگر اس کی طرف اشارہ کر دیا ہے، جیسی ان کی عادت ہے، یا ارادہ اس سے متعلق حدیث لانے کا ہوگا، پھر کسی وجہ سے اس کو لانے کا موقع نہ ملا، یا اس کو اپنی شرط پر نہ پایا ہوگا۔ تیسری چیز غسلِ رطوبتہ فرج کے بارے میں قسطلانی نے حافظ کی رائے کا اتباع کیا ہے۔ (۴) حضرتِ اقدس مولانا گنگوہی رحمہ اللہ نے فرمایا:۔ پہلی بات تو باب کی دونوں حدیثوں سے ثابت ہے، دوسری اس پر قیاس سے ثابت ہوئی کہ جب نماز اثرِ منی کے بقا کی صورت میں جائز ہوگئی تو اس کپڑے میں بھی قیاساً درست ہو جائے گی، جس سے فرکِ منی ہوا ہو، کیونکہ پوری طرح نجاست کا ازالہ دونوں میں نہیں

---

[1] علامہ ماردینی حنفی نے ان دونون روایات کو ابن عمار کی وجہ سے ضعیف معلول قرار دیا ہے، اور ابن عبید کے حضرت عائشہؓ سے عدمِ سماع کی سبب سے منقطع بھی کہا ہے، (الجواہر النقی ۲۰۲۔ ج ۱) [2] معارف السنن ۳۸۷۔۱

ہوا، البتہ تقلیل نجاست ہوگئی، اور عام ابتلا کے سبب منی کے بارے میں شریعت نے یہ سہولت دیدی ہے کہ باوجود نجاست اس کے کم کو معاف کر دیا، تیسری بات لفظِ جنابت سے ثابت ہوئی کہ اس میں مرد وعورت دونوں کے اثرات جنابت شامل ہیں، لہٰذا ترجمۃ الباب کے تینوں اجزاء احادیث الباب سے ثابت ہوگئے (۵) محقق عینی رحمہ اللہ چونکہ صاف سیدھی بات پسند کرتے ہیں اور کھینچ تان کے قائل نہیں، اس لئے وہ حافظ وغیرہ کی مندرجہ بالا توجیہات سے خوش نہیں ہیں اسی لئے انھوں نے لکھا:۔ یہ اعتذار وارد ہے، کیونکہ قاعدہ سے جب کسی باب کا کوئی ترجمہ یا عنوان کسی چیز کے لئے قائم کیا ہے تو اس چیز کا ذکر حدیث الباب میں آنا چاہیے، اور اشارہ پر اکتفا کی بات بے وزن ہے، جبکہ مقصود و غرضِ ترجمہ ہی اس سے متعلق حدیث کی معرفت ہے ورنہ محض ترجمہ یا عنوان قائم کرنے کا کیا فائدہ؟!

پھر ظاہر ہے کہ یہاں جو حدیث الباب ذکر ہوئی، ان میں نہ "فرک" کا ذکر ہے اور نہ "غسلِ مایصیب من المرأة" اس کے بعد علامہ عینی نے لکھا کہ کرمانی نے جو عذر و تاویل پیش کی ہے وہ بھی یہاں کچھ مفید نہیں "ولکن حبک الشیٔ یعمی ویصم" یعنی ہر ترجمۃ الباب کی مطابقت کو ضروری طور پر ثابت کرنے کا التزام غلو کی حد تک پہنچا دیتا ہے۔ (عمدۃ القاری ۹۰۶_۱)

صاحبِ لامع الدراری کا تبصرہ

آپ نے یہاں لکھا "علامہ عینی رحمہ اللہ نے حافظ ابن حجر کے کلام پر حسبِ عادت سخت گرفت کی ہے اور ان کی بات کو بے وزن کہا ہے، لیکن خود بھی کوئی توجیہ اثباتِ ترجمہ کے لئے پیش نہیں کی، بلکہ اسی طرف مائل ہوئے کہ ترجمۃ الباب کے اجزاء میں سے جزء اول کے سوا اور اور کوئی جزو ثابت نہیں ہوتا۔" (لامع الدراری ۹۴_۱)

ہمیں حضرتِ شیخ الحدیث دامت فیوضہم کی عظمت اور جلالتِ قدر کا پوری طرح اعتراف ہے مگر اس قسم کے نقدِ مذکور سے اختلاف بھی ہے، اس لئے کہ اکابر اہلِ علم کے یہاں علمی غلطیوں کا احساس زیادہ ہوا کرتا ہے، امام بخاری جیسے جلیل القدر محدث نے امام اعظمؒ کے متعلق کیسے کیسے سخت الفاظ استعمال فرما دیئے گو اس کی بنا زیادہ غلط فہمیوں پر تھی، مگر اس قسم کے علمی انتقادات کو حسبِ عادت وغیرہ الفاظ سے بے وزن بتلانا مناسب نہیں، اگر ایسا ہی ہے تو محقق عینی اور ابنِ حزم میں کوئی فرق نہ ہو سکے گا، ہم محقق عینی کی اس بات کو نہایت قابلِ قدر اور مبنی برصاف سمجھتے ہیں کہ تراجمِ ابواب بخاری کی ہر جگہ اور پوری مطابقت ضروری نہیں، اور اس بارے میں کھینچ تان کر کے کوئی تاویل نکالنا علم و تحقیق کے معیار سے وزن دار نہیں ہے، چنانچہ بعض مواقع میں وہ ایسی تاویل کو "جرِ ثقیل" سے استمداد کے برابر فرما دیتے ہیں۔

فقہ البخاری: ہوسکتا ہے کہ "فقہ البخاری" جو ان کے "تراجم ابواب" میں سمویا ہوا ہے، اس کا ثبوت غیرِ احادیثِ بخاری سے ہوتا ہو، یا بعض ان احادیثِ بخاری کے اشارات سے ہوتا ہو، جو دوسرے ابواب میں ذکر ہوئی ہیں، مگر علامہ عینی کا اعتراض اپنی جگہ پھر بھی اٹل ہے کہ ترجمۃ الباب کی باتوں کا ثبوت اگر اسی باب کی احادیثِ بخاری سے نہیں ہو پاتا، تو ایسے تراجم وعنوانات کا کچھ فائدہ نہیں، کیونکہ اصل غرض و مقصد تو ان کے مطابق احادیثِ رسول اللہ علیہ السلام کی معرفت ہونی چاہیے، جب وہ ان مواقع پر موجود نہیں ہیں تو فقہ بغیر حدیث رہ گئی جس کی قیمت و مرتبت اپنی جگہ کتنی ہی اعلیٰ ہو مگر وہ صحیح بخاری مجرد کے لئے شایانِ شان نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم واحکم

تحقیق: لفظِ حدیث "غسل الجنابۃ" پر علامہ کرمانی نے لکھا کہ جنابت تو معنوی چیز ہے، اس کو دھونے کا کیا مطلب؟ لہٰذا یا تو مضاف محذوف ہے یعنی اثرِ جنابت، یا موجبِ جنابت، دوسری صورت یہ کہ جنابت بول کر معنی مجازی منی کے لئے گئے ہیں "تسمیۃ الشیٔ بام السبب" کے طریقہ پر، کیونکہ اس کا وجود سببِ بعد صلوٰۃ وغیرہ ہے، محقق عینی نے اس کو نقل کر کے لکھا کہ یہ بھی ہوسکتا ہے حضرت عائشہؓ نے منی پر اسمِ جنابت کا اطلاق فرمایا ہو، لہٰذا تقدیرِ محذوف یا مجاز ماننے کی بھی ضرورت نہیں۔

دلیلِ حنفیہ: محقق عینی نے لکھا کہ یہ حدیث بھی حنفیہ کے لئے حجت ہے کہ منی نجس ہے، کیونکہ حضرت عائشہؓ کی تعبیر ''کنت اغسل الجنابة من ثوب النبی صلے الله علیه وسلم''اس پر دال ہے، اور کنت سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ایسا وہ کیا ہی کرتی تھیں، جو مزید دلیلِ نجاست ہے۔

علامہ کرمانی پر نقد: آپ نے لکھا تھا''اس حدیث سے نجاست منی پر استدلال صحیح نہیں کیونکہ ممکن ہے غسلِ منی کا سبب یہ ہو کہ اس کی گذرگاہ (پیشاب کی نالی) نجس ہے، یا بوجہ اختلاطِ رطوبتِ فرج ہو، اس مذہب کے مطابق جس میں رطوبت مذکورہ نجس ہے''اس محقق عینی نے نقد کیا کہ متقدمین اطباء میں علماءِ تشریح کی تحقیق سے مستقرمنی اور مستقر بول الگ الگ ہیں، اور ایسے ہی ان دونوں کے مخرج بھی جدا جدا ہیں لہٰذا گذرگاہ کی نجاست والی بات بے تحقیق ہے، اور نجاستِ رطوبت فرج کا مسئلہ اختلافی ہے، اس کی وجہ سے بھی استدلال مذکور کو کمزور نہیں کہہ سکتے۔ (عمدۃ القاری ۹۱۰۔۱)

بَابٌ اِذَا غَسَلَ الْجَنَابَةِ اَوْغَيْرَهَا فَلَمْ يَذْهَبُ اَثَرُهُ

(اگر منی یا کوئی اور نجاست دھوئے اور اس کا نشان زائل نہ ہو تو کیا حکم ہے؟)

(۲۲۸) حَدَّ ثَنَا مُوْسَى بْنُ اِسْمٰعِيْلَ قَالَ ثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ قَالَ ثَنَا عَمْرُ و بْنُ مَيْمُوْنٍ قَالَ سَمِعْتُ سُلَيْمَانَ بْنَ يَسَارٍ فِي الثَّوْبِ تُصِيْبُهُ الْجَنَابَةُ قَالَ قَالَتْ عَآئِشَةُ كُنْتُ اَغْسِلُهُ مِنْ ثَوْبِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثُمَّ يَخْرُجُ اِلَى الصَّلٰوةِ وَاَثَرُ الْغَسْلِ فِيْهِ بُقَعُ الْمَآءِ:

(۲۲۹) حَدَّ ثَنَا عَمْرُوبْنُ خَالِدٍ قَالَ ثَنَا زُهَيْرٌ قَالَ ثَنَا عَمْرُ وبْنُ مَيْمُوْنِ بْنِ مِهْرَ انَ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ يَسَارٍ عَنْ عَآئِشَةَ اَنَّهَا كَانَتْ تَغْسِلُ الْمَنِيَّ مِنْ ثَوْبِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثُمَّ اَرَاهُ فِيْهِ بُقْعَةً اَوْبُقَعًا.

ترجمہ(۲۲۸): حضرت عمر بن میمون کہتے ہیں کہ میں نے اس کپڑے کے متعلق جس میں جنابت (ناپاکی) کا اثر آ گیا ہو سلیمان بن یسار سے سنا وہ کہتے تھے کہ حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ رسول علیہ السلام کے کپڑے سے منی کو دھوڈالتی تھی، پھر آپ نماز کے لئے باہر تشریف لے جاتے اور دھونے کا نشان یعنی پانی کے دھبے کپڑے میں ہوتے تھے۔

ترجمہ(۲۲۹): سلیمان بن یسار حضرت عائشہ سے روایت کرتے ہیں کہ وہ رسول اکرم علیہ السلام کے کپڑے سے منی کو دھوڈالتی تھیں (وہ فرماتی ہیں کہ) پھر (کبھی) میں اس میں ایک دھبہ یا کئی دھبے دیکھتی تھی۔

تشریح: محقق عینی رحمہ اللہ نے لکھا کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد اس باب سے یہ ہے کہ کسی قسم کی نجاست دھونے کے بعد اگر اس کا اثر و نشان باقی رہ جائے تو اس کا شرعاً کچھ حرج نہیں ہے، جیسا کہ باب کی دونوں حدیثوں سے یہی بات ثابت ہوتی ہے، پھر لکھا کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے جو اس سے مراد اثرِ شئی مغسول لیا ہے، وہ غلط ہے، کیونکہ وہ نجاست اگر بعینہ باقی رہ گئی تو ہو طہارت کو ناقص کرنے والی ہے البتہ اس کا اثر رنگ وغیرہ یا دھونے کا دھبہ باقی رہ گیا تو اس کا بے شک کچھ حرج نہیں ہے، لہٰذا اثرِ ماء مراد ہے، اثرِ منی مراد نہیں ہے، چنانچہ حدیث الباب کا لفظ''واثر الغسل فی ثوبه بقع الماء''بھی اس کو بتلاتا ہے۔

ترجمۃ الباب میں اوغیرہا سے مراد غیر جنابت ہے، جیسے دمِ حیض وغیرہ، لیکن امام بخاری نے اس باب میں کوئی حدیث ایسی ذکر نہیں کی جس سے ترجمہ کا یہ جزو ثابت ہوتا۔

بحث ونظر: علامہ عینی نے یہاں بھی حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کے اس کلام پر نقد کیا ہے کہ''امام بخاری نے اگرچہ باب میں صرف حدیثِ جنابت ذکر کی ہے، مگر غیرِ جنابت کو اس کے ساتھ قیاساً شامل کیا ہے، یا اس سے اشارہ ابوداؤد کی حدیثِ ابی ہریرہ کی طرف کیا ہے، جس میں ہے کہ حضرت خولہ بنت یسار نے رسولِ اکرم علیہ السلام کی خدمت میں عرض کیا:۔ یارسول اللہ! میرے پاس صرف ایک کپڑا ہے حالتِ حیض میں

وہ ملوث ہو جاتا ہے تو کس طرح کروں؟ آپ نے فرمایا:۔ جب تم پاک ہو جایا کرتو اس کو دھولیا کرو، عرض کیا:۔ اگر اس سے خون نہ جائے یعنی پوری طرح صاف نہ ہو آپ نے فرمایا:۔ بس پانی سے دھولینا کافی ہے، پھر اس کا اثر ونشان (رنگ وغیرہ) رہ جائے تو کوئی حرج نہیں''۔

ترجمہ بلا حدیث غیر مفید

محقق عینی رحمہ اللہ نے حافظ کے کلام مذکور کو نقل کر کے لکھا؛ یہاں تک تو بات معقول ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ ترجمۃ الباب میں ایک مسئلہ ذکر کرتے ہیں، پھر اسی پر دوسرے مسائل قیاس کرتے ہیں، یا کوئی حدیث باب میں لاتے ہیں، جس کی ترجمۃ الباب پر دلالت و مطابقت ہو، لیکن اس امر کو معقول ومفید نہیں کہا جا سکتا کہ ہم کہیں امام بخاری ترجمہ میں ایسی بات بھی کہہ رہے ہیں، جس کے لئے اس باب میں کوئی حدیث بھی موافق ومطابق نہیں لائے۔ اس کے علاوہ حافظ ابن حجر کا کہنا بھی محل نظر ہے کہ غیر جنابت کو قیاس سے ثابت کیا ہے کیونکہ قیاس سے ان کی مراد معلوم نہیں کون سا قیاس ہے، لغوی، اصطلاحی، شرعی، یا منطقی، اور اس کو قیاسِ فاسد کے سوا کیا کہیں؟! رہی اشارہ والی بات تو یہ کہاں سے معلوم ہوا کہ امام بخاری حدیثِ ابی داؤد مذکور سے واقف تھے یا نہیں؟ غرض یہ سب ظن وتخمین کی باتیں ہیں، یہ (جو مقام تحقیق کے مناسب نہیں) (عمدۃ القاری ۱/۹۱۱)

حضرت شیخ الحدیث دام فیضہم کا ارشاد

آپ نے یہاں اصولِ تراجم بخاری میں سے اصل ۴۳ کی طرف اشارہ فرمایا، جو مقدمۂ لامع ۱۰۷ میں حضرت علامہ کشمیری رحمہ اللہ کے افادات میں سے ذکر کی گئی ہے اور لکھا کہ ''ممکن ہے اور غیر ہا کا اضافہ امام بخاری رحمہ اللہ نے اسی اصل کے تحت کیا ہو، لہٰذا اس کو حدیث الباب سے ثات کرنے کی ضرورت نہیں۔'' (لامع ۱/۹۶)

حضرت شیخ الحدیث دام ظلہم کا ارشاد مذکور نہایت اہم ومفید ہے، اور آپ نے اصل مذکور کو فیض الباری ۱/۷۹ سے اخذ کیا ہے، حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی تحقیق کا حاصل یہ ہے کہ امام بخاری کی عادت یہ بھی ہے:۔ جب حدیث کا مضمون کسی خاص جزئی پر وارد ہو، مگر ان کے نزدیک وہ حکم عام ہو تو وہاں وہ لفظ او غیر ہا ترجمہ میں رکھ دیتے ہیں تاکہ افادۂ تعمیم ہو، اور ایہام تخصیص نہ رہے، پھر اس پر وہ باب میں نہ کوئی دلیل لاتے ہیں، نہ اس کی تلاش کی ضرورت۔

جیسے 'باب الفتیا وھو واقف علی ظھر الدابۃ او غیرھا'' میں کیا (بخاری ۱۸) کہ حضور اکرم علیہ کا دابہ پر ہونا تو بعینہ اسی حدیث میں مذکور ہے گو دوسرے طریق سے مروی میں ہے، اس لئے امام بخاری نے وغیر ہا کا لفظ ترجمہ میں بڑھا دیا، اور یہ بھی ان کی عادت ہے کہ ترجمہ میں ایسا لفظ ذکر کر دیتے ہیں جس کا ذکر اس موقع کی حدیث الباب میں نہیں ہوتا بلکہ اسی حدیث میں دوسرے طریق سے مروی میں ہوتا ہے، پھر بعض مرتبہ وہ اس کو اس دوسرے طریق سے بخاری میں دوسری جگہ روایت کرتے ہیں اور عمداً تعمیر والغاز کے طور پر ترک کر دیتے ہیں اور بعض اوقات وہ لفظ بخاری میں ہوتا بھی نہیں، بلکہ دوسری جگہ ہوتا ہے، اور اسی کی رعایت سے وہ لفظ ترجمۃ الباب میں ذکر کر دیتے ہیں (یہاں حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے صرف عاداتِ بخاری کا ذکر کیا ہے، کوئی تبصرہ اس پر نہیں کیا ہے فافہم)

قولہ فلم یذھب اثرہ

علامہ عینی رحمہ اللہ نے لکھا کہ اثرہ کی ضمیر کل واحد من غسل الجنابۃ او غیرھا کی طرف راجع ہے، اور علامہ کرمانی نے بھی لکھا کہ اثرہ سے مراد اثر الغسل ہے، لیکن حافظ ابن حجر نے مراد ضمیر مذکر کی وجہ سے اثر الشیئ المغسول لیا وہ صحیح نہیں ہے جیسا ہم پہلے لکھ چکے ہیں، اس

لئے کرمانی کی توجیہ زیادہ بہتر ہے، کیونکہ بقاءِ اثرِ غسل مضر نہیں، نہ کہ بقاءِ مغسول کہ وہ مضر ہے، یہ دوسری بات ہے کہ کہیں ازالۂ اثرِ مغسول بہت دشوار ہو تو وہ شرعاً معاف ہے دوسرا نسخہ علامہ کرمانی نے فلم یذہب اثرہا کا بھی نقل کیا ہے، اس وقت تاویلِ مذکور کی بھی ضرورت نہیں رہتی، مگر کرمانی نے اس کی تفسیر اثر الجنابۃ سے جو کی ہے وہ اس کو حافظ ابن حجر کی توجیہ مذکور سے متحد کر دیتی ہے، جس کی غلطی ظاہر ہے (عمدۃ القاری ۹۱۲۔۱)

قولہ کنتِ اغسلہ: پر علامہ عینی نے لکھا کہ علامہ کرمانی نے اس کی مراد غسلِ اثرِ منی بتلائی ہے، جو صحیح نہیں، بلکہ مرادِ غسلِ منی ہے، اور ضمیر مذکر باعتبار معنی جنابت کے ہے کہ اس کے معنی یہاں منی کے ہیں۔

بَابُ اَبْوَالِ الْاِبِلِ وَالدَّوَابِّ وَالْغَنَمِ وَمَرَا بِضِهَا وَصَلّٰى اَبُوْ مُوْسٰى فِيْ دَارِ الْبَرِيْدِ وَالسِّرْ قِيْنِ وَالْبَرِيَّةُ اِلٰى جَنْبِهٖ فَقَالَ هٰهُنَا وَثَمَّ سَوَآءٌ

(اونٹ، چوپائے اور بکریوں کے پیشاب اور ان کے رہنے کی جگہوں (کا حکم کیا ہے) حضرت ابوموسیٰ نے دار البرید میں نماز پڑھی جہاں گوبر تھا، حالانکہ اس کے قریب ہی جنگل یعنی صاف میدان تھا، آپ نے فرمایا یہ جگہ اور وہ جگہ یعنی جنگل (دونوں) برابر ہیں،

(۲۳۰) حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ زَيْدٍ عَنْ اَيُّوْبَ عَنْ اَبِيْ قِلَابَةَ عَنْ اَنَسٍ قَالَ قَدِمَ اُنَاسٌ مِّنْ عُكْلٍ اَوْعُرَيْنَةَ فَاجْتَوَوُا الْمَدِيْنَةَ فَاَمَرَهُمُ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِلِقَاحٍ وَّ اَنْ يَّشْرَبُوْا مِنْ اَبْوَالِهَا وَ اَلْبَانِهَا فَانْطَلَقُوْا فَلَمَّا صَحُّوْا قَتَلُوْا رَاعِيَ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَاسْتَاقُوا النَّعَمَ فَجَآءَ الْخَبَرُ فِيْ اَوَّلِ النَّهَارِ فَبَعَثَ فِيْ آثَارِهِمْ، فَلَمَّا ارْتَفَعَ النَّهَارُ جِيْءَ بِهِمْ فَاَمَرَ فَقَطَعَ اَيْدِيَهُمْ وَاَرْجُلَهُمْ وَ سُمِرَتْ اَعْيُنُهُمْ وَاُلْقُوْا فِي الْحَرَّةِ يَسْتَسْقُوْنَ فَلَا يُسْقَوْنَ قَالَ اَبُوْ قِلَابَةَ فَهٰؤُلَآءِ سَرَقُوْا فَقَتَلُوْا وَكَفَرُوْا بَعْدَ اِيْمَانِهِمْ وَحَارَبُوا اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ:

(۲۳۱) حَدَّثَنَا اٰدَمُ قَالَ ثَنَا شُعْبَةُ قَالَ اَنَا اَبُو التَّيَّاحِ عَنْ اَنَسٍ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّيْ قَبْلَ اَنْ يُّبْنَى الْمَسْجِدُ فِيْ مَرَابِضِ الْغَنَمِ:

ترجمہ (۲۳۰): حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ کچھ لوگ عکل یا عرینہ (قبیلوں) کے آئے اور مدینہ پہنچ کر وہ بیمار ہو گئے، تو رسول علیہ ﷺ نے انھیں دودھ دینے والی اونٹنیوں کے پاس لے جانے کا حکم دیا اور فرمایا کہ وہاں کی اونٹنیوں کا دودھ...... اور پیشاب پئیں چنانچہ وہاں چلے گئے اور جب اچھے ہو گئے تو رسول علیہ ﷺ کے چرواہے کو قتل کر کے جانوروں کو ہانک لے گئے۔ دن کے ابتدائی حصے میں رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس (اس واقعہ کی) خبر آئی تو آپ نے ان کے پیچھے آدمی بھیجے جب دن چڑھ گیا تو (تلاش کے بعد) وہ (ملزمین) حضور کی خدمت میں لائے گئے، آپ کے حکم کے مطابق (شدید جرم کی بناء پر) ان کے ہاتھ پاؤں کاٹ دیئے گئے اور آنکھوں میں گرم سلائیں پھیر دی گئیں اور (مدینہ کی) پتھریلی زمین میں ڈال دیئے گئے (پیاس کی شدت سے) پانی مانگتے تھے، مگر انھیں پانی نہیں دیا جاتا تھا۔

ابوقلابہ نے (ان کے جرم کی سنگینی ظاہر کرتے ہوئے) کہا کہ ان لوگوں نے (اول) چوری کی (پھر) قتل کیا، اور (آخر) ایمان سے پھر گئے اور اللہ اور اس کے رسول ﷺ سے جنگ کی۔

ترجمہ (۲۳۱): حضرت انسؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ علیہ ﷺ مسجد کی تعمیر سے پہلے بکریوں کے باڑے میں نماز پڑھ لیا کرتے تھے۔

تشریح: پہلی حدیث الباب میں جو واقعہ بیان ہوا ہے وہ قبیلۂ عکل و عرینہ کے لوگوں سے متعلق ہے، جن کی تعداد بہ روایت طبرانی وابی عوانہ سات تھی، چار عرینہ کے اور تین عکل کے تھے، لیکن بخاری کی روایت کتاب الجہاد سے تعداد آٹھ معلوم ہوتی ہے، تو محقق عینی نے یہ

فیصلہ فرمایا کہ آٹھواں شخص ان دونوں قبیلوں کے علاوہ کسی اور قبیلہ کا مگران کے اتباع میں سے ہوگا۔ (عمدۃ القاری ۷۔۹۱۔۱)

پھر یہ واقعہ صحیح بخاری میں مختلف ابواب میں مزید بارہ جگہ آئے گا، اور ہر جگہ واقعہ میں کمی زیادتی یا اجمال وتفصیل ہے، مثلاً یہاں ذکر ہوا کہ وہ لوگ جب تندرست ہو گئے تو انھوں نے حضور اکرم ﷺ کے چرواہے کو قتل کر دیا، اور اونٹ کھول کر ہنکالے گئے، ۴۲۳ بخاری "باب اذا حرق المشرک المسلم هل یحرق" میں یہ بھی ہے کہ وہ اسلام چھوڑ کر کافر ہو گئے، اسی طرح ۶۰۲ "باب المغازی" اور ۷۵۲ "باب من خرج من ارض لا تلائمه" میں ہے کہ واپس ہو کر جب وہ حرہ کے کنارے پہنچ گئے تو اسلام کے بعد کفر اختیار کر لیا ۶۶۳ تفسیر مائدہ "باب قوله تعالےٰ انما جزاء الذین یحاربون الله و رسوله" میں یہ بھی ہے کہ انھوں نے قتل نفس کیا، اور خدا اور رسول خدا سے محاربہ کیا، اور اپنے ناروا طریقوں سے رسول اکرم ﷺ کو خوف زدہ کرنا چاہا ۱۰۰۵ کتاب المحاربین میں ہے کہ وہ مرتد ہو گئے اور چرواہوں کو قتل کیا۔

حدیث الباب کے تحت بہت سے مسائل نکلتے ہیں، ان کی تفصیل اور اختلاف ائمہ کی تشریح آگے رہی ہے، دوسری حدیث الباب سے اتنا معلوم ہوا کہ بناء مسجد سے پہلے حضور ﷺ بکریوں کے باڑوں میں نماز ادا فرمالیا کرتے تھے، مقصد یہ کہ علاوہ دوسری صاف ستھری زمینوں کے وہاں بھی چونکہ سطح مستوی وصاف ہوتی تھی، اور اسی لئے ان میں لوگ بیٹھتے اٹھتے تھے، تو نماز بھی وہاں پڑھی جاتی تھی، اس کا یہ مطلب نہیں کہ باڑے میں خاص ان جگہوں میں بھی نماز پڑھتے تھے جہاں بکریوں کے پیشاب اور مینگنیاں وغیرہ ہوتی تھیں، کیونکہ ایسی جگہوں میں نماز پڑھنا تو نظافت کے بھی خلاف تھا، اور لوگ گندی غلیظ جگہوں میں بیٹھنا بھی پسند نہیں کرتے تو نماز کے وہاں ادا کرنے کا کیا موقع ہے، اور اگر اس کو مان بھی لیں کہ نماز کے لئے ایسی جگہ کوئی وجہ عدم جواز کی نہیں ہے، جیسا کہ امام بخاری بظاہر سمجھتے تھے کہ جن جانوروں کا گوشت حلال ہے، ان کے پیشاب وگوبر بھی پاک ہیں، تب بھی اس حدیث سے ان کا مسئلہ ثابت نہیں ہوتا، کیونکہ وہ بات بناءِ مساجد سے قبل کی ہے، خود راوی اسی کو بتلا رہے ہیں، جیسا کہ حافظ ابن حزم نے حضرت ابن عمرؓ کی روایت مسجد میں کتوں کے آنے جانے اور پیشاب کرنے کی نقل کر کے دعوی کیا ہے کہ یہ بات نجاستوں کے احکام نازل ہونے سے قبل کی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

بحث ونظر: ابوال وازبالِ ماکول اللحم کی نجاست وطہارت کے بارے میں امام احمد رحمہ اللہ کے دو قول منقول ہیں، عام طور سے کتابوں میں یا تو امام احمد کی طرف کوئی قول منسوب ہی نہیں ہوا یا امام مالک کی طرح ان کو بھی طہارت کا قائل کہا گیا ہے، دوسرے یہ کہ داؤد ظاہری بھی طہارت کے قائل ہیں، مگر ابن حزم ظاہری شدت سے نجاست کے قائل ہیں اور انھوں نے اس پر محلی میں سیر حاصل بحث کی ہے، جو قابلِ مطالعہ ہے، سب سے پہلے یہاں ہم مذاہب نقل کرتے ہیں:۔

تفصیل مذاہب: حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے لکھا:۔ حدیث الباب سے قائلینِ طہارت نے استدلال کیا ہے، اس طرح کے ابوالِ ابل کے لئے تو اس میں صراحت ہے باقی دوسرے ماکول اللحم جانوروں کو اس پر قیاس کر لیا، یہ قول امام مالک، امام احمد اور ایک طائفہ سلف کا ہے، اور شافعیہ میں سے ان کی موافقت ابن خزیمہ، ابن المنذر، ابن حبان، اصطخری، رویانی نے کی ہے، دوسرا مذاہب امام شافعی اور جمہور کا ہے، جو تمام ابوال وارواث کی نجاست کے قائل ہیں، خواہ وہ مأکول اللحم جانوروں کے ہوں یا غیر مأکول اللحم کے' (فتح الباری ۲۳۵۔۱)

محقق عینی رحمہ اللہ نے لکھا:۔ امام مالک رحمہ اللہ نے حدیث الباب سے طہارتِ ابوال مأکول اللحم پر استدلال کیا ہے اور یہی مذہب، امام احمد، امام محمد بن الحسن، اصطخری شافعی ورویانی شافعی کا بھی ہے، اور شعبی، عطاء، نخعی، زہری، ابن سیرین، حکم، اور ثوری کا بھی یہی قول ہے، ابوداؤد بن علیہ نے کہا کہ ہر حیوان کا پیشاب وگوبر پاک ہے، بجز آدمی کے، اور یہی قول داؤد (اور ظاہریہ) کا بھی ہے، کما ذکرہ ابن حزم فی المحلی ۱۶۹۔۱

امام ابوحنیفہ، امام شافعی، امام ابو یوسف، ابوثور اور دوسرے بہت سے حضرات تمام ابوال (وارواثِ مأکول اللحم وغیر مأکول اللحم) کو نجس کہتے ہیں، بجز اس مقدار کے جو معاف ہے (عمدۃ القاری ۹۱۹۔۱)

صاحبِ امانی الاحبار نے لکھا کہ یہی قول باوجود ظاہریت کے ابن حزم کا بھی ہے، اورانہوں نے اس بارے ''محلی'' میں بسوط بحث کی ہےاوراس مذہب کومتفرق طریقوں سے ثابت ومدلل کیا ہے، اوراسی مذہب کو جماعت سلف سے نقل کیا ہے، جن میں حضرت ابن عمر، حضرت جابر حسن، ابن المسیب، زہری، ابن سیرین اور حماد بن ابی سلیمان کا ذکر کیا ہے۔

امام احمد کا مذہب: اگرچہ حافظ وعینی نے امام احمد کا مذہب صرف ایک ہی قول کے لحاظ سے ذکر کیا ہے، جس کی وجہ بظاہر اس کی شہرت ہے مگران کا دوسرا قول نجاست کا بھی منقول ہے چنانچہ محقق ابن قدامہ نے لکھا:۔

''ماکول اللحم کا بول وروث طاہر ہے، کلامِ خرقی سے یہی مفہوم ہوتا ہے اور یہی قول عطاء نخعی، ثوری، وامام مالک رحمہ اللہ کا ہے، اورامام احمد رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ وہ نجس ہے، اور یہی قول امام شافعی وابوثور کا ہے، اور حسن سے بھی ایسا ہی منقول ہے کیونکہ بول وروث آنحضرت کے ارشاد ''استنز هو امن البول'' کے عموم میں داخل ہے''۔

علامہ ابن قدامہ حنبلی کی س نقل سے معلوم ہوا کہ مسئلہ زیر بحث میں امام احمد رحمہ اللہ کے دوقول ہیں، گومشہور قول اول ہے(الکوکب الدری ۱۲۷۔۱) نیز لامع الدراری ۹۶۔ا میں ہے کہ بظاہر امام بخاری نے امام مالک کے مذہب کی موافقت کی ہے، جو حنفیہ، شافعیہ اور جمہور کے خلاف ہے اورامام احمد رحمہ اللہ سے دونوں قول منقول ہیں، علامہ کرمانی نے لکھا کہ ابن بطال نے کہا:۔امام مالک ابوالِ **ماکول اللحم** کی طہارت کے قائل ہیں، اورامام ابوحنیفہ وامام شافعی فرماتے ہیں کہ سارے ابوال نجس ہیں، رسولِ اکرم ﷺ نے عکل وعرینہ کے لوگوں کو ابوال پینے کی اجازت مرض کی وجہ سے دی تھی۔

حافظ ابن حزم نے بھی محلی میں امام احمد کا مذہب نقل نہیں کیا، شاید انھوں نے بھی امام موصوف کے قول کی اہمیت نہیں دی کہ ان سے دونوں کی طرح کے اقوال منقول ہیں' اور ۱۸۰۔ا میں امام احمد رحمہ اللہ کے واسطہ سے حضرت جابن بن زید کا یہ قول بھی نقل کیا کہ'' پیشاب سارے نجس ہیں۔''

راقم الحروف کے نزدیک اول تو یوں ہی تصحیح مذاہب کی اہمیت زیادہ ہے، پھراس لئے بھی اس کی روشنی میں فہمِ معانیِ حدیث کی مہم سر کرنے میں بڑی مدد ملتی ہے، اور ہمارے حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ بھی درس میں مذاہب کے بیان اور خصوصیت سے تائیدِ حنفیت میں اس کے موافق دوسرے ائمۂ مجتہدین ودیگر کبار علماءِ امت کی آراء کو بڑی اہمیت دیا کرتے تھے، اس لئے اوپر کی تفصیل میں اضافہ کیا گیا ہے۔

دلائل مذاہبؒ: قائلینِ طہارت کے دلائل یہ ہیں(۱) حدیث الباب جس سے اونٹ کے پیشاب کی طہارت نصاً اور دوسرے مأکول اللحم جانوروں کے پیشاب کی طہارت قیاساً ثابت ہوتی ہے۔ابن العربی نے کہا کہ اس حدیث سے طہارت کے قائلین نے استدلال کیا ہے(۲) بکریوں کے باڑوں میں نماز ادا کرنے کی حدیث میں اجازت بھی دلیلِ طہارت ہے۔(۳) حدیثِ براء مرفوعاً **لا بأس ببول ما اکل لحمه** (دارقطنی) حدیثجابر **ما اکل لحمه فلا باس ببوله** (دارقطنی) (۴) اثرِ ابی موسی کہ دارالبرید میں نماز پڑھی، جہاں جانوروں کا گوبر تھا، اور قریب ہی صاف ستھرے میدان میں نہ پڑھی، اور فرمایا کہ نماز یہاں اور وہاں برابر ہے، اس سے امام بخاری نے استدلال کیا ہے (۵) ابن المنذ رنے کہا کہ اصل اشیاء میں طہارت ہے تا آنکہ نجاست ثابت ہو، اور عکل وعرینہ کے لوگوں سے اس حکمِ طہارت کو خاص سمجھنا اس لئے صحیح نہیں کہ کوئی دلیلِ تخصیص نہیں ہے، دوسرے یہ کہ بازاروں میں بکریوں کی مینگنیاں فروخت ہوتی ہیں، جن پر اہلِ علم نے کبھی نکیر نہیں کی، تیسرے یہ کہ اونٹ کا پیشاب دواؤں میں استعمال ہوتا رہا پہلے بھی اور اب بھی، اور اس کو بھی علماء نے کبھی نہیں روکا (فتح الباری ۲۳۵۔۱)

نیل الاوطار مین ابن المنذ رکا استدلال مذکور نقل کر کے علامہ مجد الدین ابن تیمیہ رحمہ اللہ کا قول نقل کیا:۔'' جب بکریوں کے باڑوں مین نماز کی اجازت مطلقاً دے دی گئی اور کوئی شرط حائل کی نہیں لگائی گئی کہ مثلاً کپڑا بوریا وغیرہ بچھا کر پڑھی جائے، جو پیشاب سے بچائے،

ایسے ہی احکامِ اسلام سے ناواقف نومسلموں، کو جب مطلقاً شربِ بول ابل کی اجازت دے دی گئی، اور پھر ان کو نہ منہ دھوکر صاف کرنے کا حکم دیا گیا، اور نہ نماز وغیرہ کے لئے ان کو بدن اور کپڑوں سے لگے ہوئے پیشاب کو دھونے کا حکم دیا گیا، باوجود یکہ وہ لوگ اونٹ کا پیشاب پینے کے عادی بھی تھے (یعنی ایسی حالت میں اور بھی زیادہ ان کو پاکی کے احکام بتلانے کی ضرورت تھی) یہ سب امور اس کی دلیل ہیں کہ قائلینِ طہارت کا مذہب صحیح ہے (بستان الاحبار مختصر نیل الاوطار ۱۹۔ او تحفۃ الاحوذی ۷۸۔۱)

صاحب تحفہ نے نقل مذکور کے بعد اپنی طرف سے لکھا کہ میرے نزدیک بھی ظاہر قول طہارتِ بولِ ماکول اللحم ہی کا ہے،

حافظ ابن حزم کے جوابات

اس سلسلہ میں نہایت مبسوط ومکمل بحث تو ''محلی'' میں ہے، جو ۱۶۸۔ا سے ۱۸۲۔ا تک پھیلی ہوئی ہے، جس میں قائلینِ طہارت کے تمام حدیثی، اثری وعقلی دلائل کے کافی وشافی جوابات دیئے ہیں، اور امام احمد رحمہ اللہ کا انھوں نے کوئی مذہب ذکر نہیں کیا، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ان کو قائلینِ نجاست میں سمجھتے ہیں، یا کم از کم قائلِ طہارت قرار دینے میں تو ضرور متامل ہیں۔ گویا امام احمد کے جس قول کو شہرت دے دی گئی ہے، وہ ان کے نزدیک زیادہ قوی النسبت نہیں ہے اور ہمارا حاصلِ مطالعہ بھی یہی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب

حافظ ابن حزم کی مذکورہ سیر حاصل بحث کو مطالعہ کرنے کی گذارش کر کے ہم یہاں صرف امام طحاوی، ابن حجر، اور محقق عینی کے جوابات مختصراً ذکر کر دینا کافی سمجھتے ہیں واللہ الموفق:۔

امام طحاوی کے جوابات

گو حافظ ابنِ حزم کی سی ہمہ گیری نہیں، مگر پھر بھی امام طحاوی رحمہ اللہ نے اس موضوع پر حسبِ عادت دونوں طرف کے دلائل نہایت عمدگی سے محدثانہ طرز میں جمع کر دیئے ہیں، جو امانی الاحبار میں پوری تشریحات وابحاث کے ساتھ ۱۰۷۔۲ سے ۱۱۶۔۲ تک پھیلے ہوئے ہیں، جن کے مطالعہ سے ایک محقق عالم مستغنی نہیں ہوسکتا، افسوس ہے کہ طوالت کے ڈر سے ہم ان کو بھی یہاں نقل نہیں کر سکے۔

محقق عینی کے ارشادات

حدیث الباب میں اجازت بحالتِ ضرورت تھی، لہٰذا بغیر ضرورت کے اس کو مطلق ومباح سمجھنا صحیح نہیں، جس طرح ریشمی کپڑا پہننا مردوں پر حرام ہے، مگر حرب کے موقع پر اور مرضِ خارش کے سبب، نیز سخت سردی میں بھی جب دوسرا کپڑا نہ ہو مباح ہے، غرض شریعت میں جو از وقتِ ضرورت کے احکام بہ کثرت موجود ہیں، دوسرا جواب یہ ہے کہ حضور علیہ السلام کو بہ طریق وحی معلوم ہو گیا ہوگا کہ ان لوگوں کی شفا اسی صورت سے مقدر ہے، اور جب شفا کا یقین ہو تو حرام چیز کا تناول شرعاً جائز ہونے میں کچھ شبہ ہی نہیں ہے، جیسے تناولِ مردار سخت بھوک کی حالت میں، اور شراب پینا شدت پیاس اور لقمہ اتارنے کے لئے، کہ بغیر اس کے جان کا خطرہ ہو، حافظ ابنِ حزم نے لکھا کہ یہ بات یقینی طور پر ثابت ہو چکی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عکل وعرینہ کے لوگوں کو شربِ بول کا حکم ان کے مرض سے شفا کے لئے اور بطور تداوی ہی کے دیا تھا، چنانچہ اس سے ان کو صحت بھی حاصل ہوگئی، اور تداوی بھی ضرورتِ شرعیہ ہی کے تحت آتی ہے، قال تعالیٰ ''الا ما اضطررتم الیہ'' لہٰذا جس امر کے لئے انسان مجبور ومضطر ہو جائے، وہ حرام نہیں رہتا، خواہ وہ کھانے کی چیزوں میں سے ہو یا پینے کی، علاوہ اس کے شمس الائمہ نے یہ بھی لکھا کہ ''حضرت انسؓ کی حدیث بروایتِ قتادہ میں صرف شربِ البان کی رخصت دینے کا ذکر ہے اس میں شرابِ ابوال کا کوئی ذکر نہیں ہے، البتہ روایتِ حمید الطّویل میں اس کا ذکر ہے، پھر جبکہ حدیثِ مذکور میں حکایتِ قول نہیں، بلکہ صرف حکایتِ حال ہے تو ابوال

کے بارے میں اس کو حجت کے درجہ میں نہیں رکھ سکتے (بیانِ حالات میں کمی وبیشی کا احتمال شک پیدا کر دیا کرتا ہے، پھر جبکہ رسولِ اکرم ﷺ کے سارے اعمال وافعال وحی الٰہی کے تحت انجام پاتے تھے، اور آپ نے ان لوگوں کو ذریعہ وحی ایک امر کا ارشاد فرمایا، جس میں شفا کا حصول بھی آپ کو بطریقِ وحی معلوم ہو گیا تھا، ایسی صورت چونکہ ہمارے زمانہ میں نہیں ہو سکتی، جس طرح آنحضرت ﷺ نے حضرت زبیرؓ کو ریشی کپڑے پہننے کی اجازت خاص طور پر دے دی تھی کہ ان کے بدن میں جوئیں بہ کثرت پیدا ہوتی تھیں یا اسلئے کہ وہ عکل وعرینہ کے لوگ خدا کے علم میں کافر تھے، اور رسولِ خدا ﷺ کو بطریقِ وحی علم ہو گیا تھا کہ وہ لوگ مرتد ہو کر مریں گے اور کافر کے لئے کیا بعید ہے کہ شفاء نجس چیزوں سے بھی ہو سکے۔" اگر کہا جائے کہ کیا ابوالِ ابل میں مرضِ استسقاء دفع کرنے کی خاصیت موجود ہے، جس کی وجہ سے حضور علیہ السلام نے ان لوگوں کو ان کے پینے کا حکم فرمایا تھا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ حضور کے اونٹ شیح وقیصوم یہ دونوں گھاس چرتے تھے، اور جو اونٹ ان کو چرتے ہیں، ان کے دودھ سے انواعِ استسقاء میں ایک قسم کا علاج ہوتا ہے، اور یہ سب تفصیل آپ کو وحی کے ذریعہ معلوم ہوگئی ہوگی، اور اب بھی یہ مسئلہ ہے کہ اگر کسی شخص کو اس امر کا یقینی علم حاصل ہو جائے کہ فلاں شخص کا فلاں مرض بغیر فلاں حرام چیز کے دفع نہ ہوگا تو وہ چیز اس کے لئے مباح ہو جائے گی، جس طرح شدید پیاس کے وقتِ شراب اور سخت بھوک کے وقت مردار کھانا مباح ہو جاتا ہے۔

پھر یہ کہ آنحضرت کے عام ارشاد وحکم "استنزهو امن البول فان عامة عذاب القبر منه" پر سختی سے عمل درآمد کرنا زیادہ اولیٰ و احوط ہے، جس سے سارے ابوال سے پرہیز واحتیاط کرنا ضروری ہوا، خصوصاً شدید وعید عذابِ قبر کے سبب سے اس روایتِ ابی ہریرہ کی تصحیح محدث ابن خزیمہ وغیرہ نے مرفوعاً کی ہے۔ (عمدۃ القاری ۹۱۹-۱)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کے جوابات

ابن المنذر کے دلائل کے جواب میں آپ نے لکھا:۔ یہ استدلال ضعیف ہے، کیونکہ اختلافی امور پر نکیر ضروری نہیں ہوتی، للہذا ترکِ نکیر دلیلِ جواز بھی نہیں بن سکتی چہ جائیکہ وہ دلیل طہارت ہو، اور اس کے مقابلہ میں ابوال کی نجاست پر حدیثِ ابی ہریرہؓ دلالت کر رہی ہے جو پہلے گزر چکی ہے، ابن عربی (مالکی) نے کہا:۔ "اس حدیث (عکل وعرینہ والی) سے قائلینِ طہارتِ ابوال نے استدلال کیا ہے، اس پر معارضہ ہوا کہ وہ اجازت تو تداوی کے لئے تھی جواب دیا گیا کہ تداوی کو حالِ ضرورت پر محمول نہیں کر سکتے، کیونکہ وہ شرعاً واجب وضروری نہیں ہے، پھر غیر ضروری وواجب کے سبب کوئی حرام چیز حلال کیسے بن سکتی ہے، اس پر کہا گیا کہ حالِ ضرورت کا انکار صحیح نہیں بلکہ وہ حالتِ ضرورت ہی ہے جبکہ اس کی خبر وہ شخص دے، جس کی خبر پر اعتماد کیا جاتا ہو، اور جو چیز ضرورت کے سبب مباح ہو اس کو تناول کے وقت حرام نہیں کہا جائے گا" **لقوله تعالیٰ وقد فصل لكم ماحرم عليكم الا ما اضطرر تم اليه** "واللہ اعلم۔"

حافظ ابنِ حجر رحمہ اللہ نے ابن عربی کا کلام مذکور نقل کر کے لکھا:۔ یہ مقدمہ "کہ حرام حرم بغیر امرِ واجب کے مباح نہیں ہو سکتا" غیر مسلم ہے، کیونکہ مثلاً رمضان میں روزہ نہ رکھنا حرام ہے، اس کے باوجود امرِ جائز (غیر واجب) کے سبب یعنی سفر وغیرہ کی وجہ سے مباح ہو جاتا ہے، پھر حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے لکھا کہ ان کے علاوہ دوسرے بعض لوگوں نے یہ استدلال کیا ہے کہ پیشاب نجس ہوتا تو اس سے تداوی جائز نہ ہوتی، کیونکہ حدیث میں ہے:۔ "حق تعالیٰ نے میری امت کے لئے حرام میں شفا نہیں رکھی" رواہ ابوداؤد عن ام سلمہ اور دوسرے طریق سے اس کتاب کے اشربہ میں بھی آئے گی، ظاہر ہے کہ نجس حرام ہے، للہذا اس سے تداوی نہ ہونی چاہیے کہ اس میں شفا نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حدیثِ مذکور حالتِ اختیار پر محمول ہے، لیکن حالتِ ضرورت میں وہ چیز حرام رہتی ہی نہیں، جیسے مردار مضطر کیلئے، اگر کہا جائے کہ حضور سے شراب سے علاج کرنے کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا "شراب دواء نہیں ہے بلکہ مرض ہے

''(مسلم) تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ جواب شراب اور دوسرے مسکرات کے ساتھ خاص ہے اور مسکر اور غیر مسکر نجاسات میں فرق اس لئے ہے کہ مسکرات کی حالتِ اختیار میں استعمال پر حدِ شرعی عائد ہوتی ہے، غیر مسکر نجس چیزوں کے استعمال پر حالتِ اختیار میں بھی کوئی شرعی حد نہیں ہے، دوسرے اس لئے کہ شراب پینے کے مفاسد بہت ہیں، تیسرے اس لئے کہ ایام جاہلیت میں ان لوگوں کا اعتقاد تھا کہ شراب شفا ہے، اس غلط اعتقاد کی شریعت نے مخالفت کی، امام طحاوی رحمہ اللہ نے اس کو بیان کیا ہے، اس کے برعکس ابوالِ ابل کا معاملہ ہے کہ ابن المنذر نے حضرت ابن عباس سے مرفوعاً روایت کی کہ ان سے فسادِ معدہ کے مرض کو شفا حاصل ہوتی ہے لہٰذا ایسی چیز کو جس کا دواء ہونا حدیثِ رسول علیہ السلام سے ثابت ہوا، ایسی چیز پر قیاس نہیں کر سکتے، جس کا دوا نہ ہونا حدیث سے ثابت ہو چکا ہے واللہ اعلم۔

اس طریقہ پر (جو ہم نے اختیار کیا ہے) جمع بین الادلہ کی صورت ہو جاتی اور ان سب کے موافق عمل بھی ہو جاتا ہے (فتح الباری ۲۳۵-۱)

ذکرِ حدیثِ براء وحدیثِ جابرؓ

ان دونوں احادیثِ دارقطنی کے جواب میں حافظ ابنِ حجر رحمہ اللہ نے التلخیص الحبیر میں کہا کہ ''دونوں کی اسناد نہایت ضعیف ہیں''۔ صاحبِ تحفہ نے لکھا کہ یہ دونوں حدیث ضعیف ہیں، احتجاج واستدلال کی صلاحیت نہیں رکھتیں۔ (تحفۃ الاحوذی ۷۸-۱)

علامہ کوثری رحمہ اللہ کے افادات

محدثِ شہیر ابوبکر بن ابی شیبہ رحمہ اللہ نے اپنے مصنف میں جن مسائل کے بارے میں امام اعظم پر نکیر کی ہے، ان میں شربِ ابوال کا مسئلہ بھی لیا ہے، چنانچہ یہی حدیث الباب جس کے تحت ہم بحث کر رہے ہیں، ذکر کر کے آپ نے آخر میں لکھا: ''کہتے ہیں ابوحنیفہ نے اونٹ کے پیشاب پینے کو مکروہ قرار دیا ہے'' اس پر علامہ کوثری رحمہ اللہ نے ''النکت الطریفہ فی الحدیث عن ردود ابن ابی شیبة علی ابی حنیفہ'' ۱۰۵ میں لکھا: ہشیم اور ابوقلابہ دونوں تدلیس کرتے ہیں اور انھوں نے عنعنہ بھی کیا ہے اور ابوالِ ابل کا ذکر صرف بعض رواۃ عن انس کے یہاں ہے، جبکہ حدیثِ عرنیین کی روایت کرنے والے بھی صرف حضرت انسؓ ہیں، پھر زیادتی ثقہ چونکہ جمہور کے نزدیک مقبول ہے، اس پر نظر کر کے ابوال کی زیادتی مان کر اس کا شرب بطور دواء جائز بھی تسلیم کر لیا گیا ہے لیکن ان کی نجاست وطہارت کا مسئلہ پھر بھی زیرِ بحث ومحلِ خلاف رہا ہے، بعض نے نجس کہا اور بطور تداوی کے شرب کو جائز قرار دیا (کیونکہ ان سے تداوی بہر حال اطباء کے یہاں بھی مسلم ہے، کما ذکر فی قانون ابن سینا) بعض نے کہا کہ ان کے ابوال طاہر ہیں، اور ایسے ہی تمام ماکول اللحم جانوروں کے پیشاب بھی ان کے نزدیک پاک ہیں، امام ابوحنیفہؒ یہاں اپنے اصول پر چلے ہیں کہ زائد کو سند ومتن کے لحاظ سے ناقص پر لوٹائیں گے، جیسا کہ ''شرح علل الترمذی لابن رجب'' میں ہے، چنانچہ آپ نے لفظِ البان پر اقتصار کیا جو تمام روایات میں موجود ہے۔ اس لئے آپ نے ابوالِ ابل کو نجس اور ان کا شرب حرام قرار دیا ہے، جس طرح باقی ابوال ہیں کہ ان سے اجتناب واحتراز کا حکم بہت سی احادیثِ معروفہ میں آ چکا ہے، پھر بھی اگر کوئی امام ابوحنیفہؒ کی (ایسی صحیح وبرتر) رائے وتحقیق کو نظر انداز ہی کرنے پر تل جائے اور اونٹوں کے پیشاب پینے کو پسند کر کے اس پر مصر ہو تو وہ جانے، ہم تو ادلۂ صریحہ قویہ کی وجہ سے احتراز واجتناب ہی کے راستہ پر چلتے رہیں گے تمام جانوروں کے پیشاب کی نجاست کے قائل صرف امام صاحب[۱] ہی نہیں بلکہ ان کے ساتھ امام شافعی، ابو یوسف، ابوثور اور بہت سے دوسرے اکابر ہیں۔

---

[۱] مطلب یہ ہے کہ اس بارے میں ابن ابی شیبہ کا صرف امام صاحب کو مطعون اور محل اعتراض بنانا کیا مناسب ہے، امام شافعی کی وفات ۲۰۴ھ میں ہو چکی ہے، اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی ۱۸۲ھ میں، اور خود ابن ابی شیبہ کی وفات ۲۳۵ھ میں ہوئی ہے اور ہمارے نزدیک تو امام احمد کا قول بھی نجاست ہی کا راجح ہے، جیسا کہ ابن قدامہ حنبلی سے نقل کر چکے ہیں، اگرچہ مشہور دوسرا قول ہو گیا ہے، پھر دوسرے سب حضرات کو چھوڑ کر صرف امام صاحب پر طعن کرنا ہماری سمجھ میں نہیں آتا۔ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

اس کے بعد علامہ کوثری رحمہ اللہ نے شمس الائمہ سرخسی کا وہ قول نقل کیا جو ہم محقق عینی کے ارشادات میں بھی نقل کر کے آئے ہیں، اور علامہ کوثری نے جدید افادہ یہ کیا کہ خود علامہ سرخسی سے یا طباعت کی غلطی سے بات الٹی درج ہوگئی ہے کیونکہ الباں کی روایت پر اقتصار کرنے والے حمید الطویل ہیں، قتادہ نہیں، کیونکہ قتادہ تو ابوال کی زیادتی نقل کرنے والے ہیں الخ (''الصحابۃ کلھم عدول'' کا مطلب؟)

اس کے بعد علامہ کوثری نے بڑے کام کی بات یہ لکھی ہے کہ امام صاحب اگرچہ الصحابۃ کلھم عدول کے قائل ہیں، مگر وہ ان کی عصمت کے مدعی نہیں ہیں، کیونکہ قلتِ ضبط اور نسیان بوجہ کبرسنی وغیرہ کی علتیں سب کے ساتھ لگی ہوئی ہیں، ظاہر ہے کہ حضرت انسؓ بھی (جو حدیث عکل وعرینہ کے راوی ہیں) معمرین صحابہ میں سے ہیں، اور آخر عمر میں تو خطاء سے کسی طرح بھی معصوم نہ تھے، اس لئے قلتِ ضبط یا نسیان کا احتمال موجود ہے، حجاج ظالم نے جب ان سے اشدِ عقوبت ثابت بہ سنتِ نبویہ کے بارے میں سوال کیا تو آپ نے سادہ لوحی سے یہی عکل و عرینہ والی عقوبت سنادی (جس سے حجاج کو اپنے نت نئے مظالم کے لئے بڑی سند مل گئی ہوگی) جامع ترمذی میں ہے کہ حضرت حسن بصری کو جب یہ واقعہ معلوم ہوا تو بہت رنجیدہ ہوئے، اگر حضرت انسؓ آخر عمر میں بھی محفوظ القوی اور مستقیظ ہوتے تو اس روایت کو سنا کر حجاج کی جور و ظلم کی مہم کو مدد نہ پہنچاتے، ممکن ہے امام صاحب نے ان کی روایت مذکورہ کو حدث ونجاست ایسے مہم مسئلہ میں بھی ایسی ہی وجوہ سے توقف و تامل کی نظر سے دیکھا ہو، علامہ کوثری رحمہ اللہ نے یہ نہایت اہم حدیثی فائدہ بھی آخر میں لکھا کہ سنن ابی داؤد طبع کستلیہ کے ۳۰۵۔۱ میں حدیثِ ابی ذر میں اشرب من البانھا کے بعد ہے کہ بعض رواۃ کو ابوالہا کے لفظ میں شک ہے، جس کے بارے میں ابوداؤد کا قول نقل ہوا کہ اس کی روایت حماد بن زید نے ایوب سے کی ہے اور لفظ ابوالہا ذکر نہیں کیا، ابوداؤد نے اس پر کہا کہ یہ بات صحیح نہیں ہے کیونکہ لفظ ابوالہا تو صرف حدیثِ انس میں ہے، جس کی روایتِ صرف اہل بصرہ نے کی ہے، انتہی بعض الرواۃ سے بعضِ رواۃ عن انس مراد ہیں۔

لہٰذا یہ بات محقق ہوگئی کہ تحریمِ ابوالِ ابل کا مسئلہ ایسا نہیں ہے کہ اس کی وجہ سے امام صاحب پر طعن کیا جائے، اس کے بعد علامہ کوثری نے لکھا کہ اس مسئلہ میں محدثِ محقق مولانا محمد انور شاہ کشمیری نے بھی فیض الباری میں سیر حاصل بحث کی ہے (النکت ۱۰۷)

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے ارشادات

فرمایا: امام بخاری رحمہ اللہ کی طرف یہ نسبت میرے نزدیک صحیح نہیں ہے کہ انھوں نے پورے باب النجاسات میں داؤد ظاہری کا مذہب اختیار کیا ہے، جیسا کہ کرمانی نے نقل کیا ہے، کیونکہ وہ خود مجتہد فی الفقہ ہیں، جو چاہتے ہیں ان کے مسائل میں سے لے لیتے ہیں اور جو چاہتے ہیں چھوڑ دیتے ہیں اور کسی باب کے چند مسائل کسی مذہب کے موافق اختیار کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ باقی سب مسائل بھی اسی کے موافق لئے ہیں، دوسرے یہ کہ سب اصحاب ظاہر کی طرف بھی یہ نسبت صحیح نہیں کہ وہ مطلقاً تمام ازبال وابوالِ حیوانات کو طاہر کہتے ہیں، بجز خنزیر، کلب وانسان کے، کیونکہ ابنِ حزم بھی بہت بڑے ظاہری ہیں، جو عام ظاہریہ کے اس باب میں سخت مخالف ہیں۔ (۱۷۷۔۱ سے ۱۷۹۔۱ تک ان کی تردید بھی کی ہے ملاحظہ ہو ''المحلی'')

مسلک امام بخاری رحمہ اللہ

فرمایا:۔ میرے نزدیک امام بخاری رحمہ اللہ صرف ابوالِ ابل وغنم ودواب کی طہارت کے قائل ہیں۔ اور مرابض کا ذکر کر کے ازبال کی

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) علامہ ابن حزم نے محلی ۱۸۰۔۱ میں حضرت ابن عمرؓ سے غسلِ بولِ ناقۃ کا حکم نقل کیا ہے، اور امام احمد کی روایت سے حضرتِ جابر سے تمام ابوال کا نجس ہونا ذکر کیا ہے، حسن سے ہر پیشاب کو دھونے کا قول، ابن المسیب سے ''الرش بالرش والصب بالصب من الابوال کلھا''، نقل ہے حضرت سفیان بن عیینہ کے واسطہ سے محمد بن سیرین کا عمل چمگادڑ کا پیشاب دھونے کا، زہری سے ابوالِ ابل کو دھونے کا قول، حماد بن ابی سلیمان سے اونٹ اور بکری کے پیشاب کو دھونے کا ارشاد ثابت ہے ظاہر ہے کہ یہ سب حضرات بھی محدث ابن ابی شیبہ سے متقدم تھے پھر بھی صرف امام صاحب کی بات کھٹکی۔ واللہ المستعان۔ (مؤلف)

طہارت بھی مانتے ہیں، مگر اس کے لئے حیوانات میں سے صرف ابل و غنم کو متعین کیا ہے جو حدیث میں مذکور ہیں اور ترجمہ میں دواب کا لفظ اپنی طرف سے زیادہ کیا، جس پر حدیث سے کوئی دلیل نہ تھی، اس لئے اس کو مبہم رکھا ہے پھر دواب سے بھی مراد میرے نزدیک وہ حیوانات لئے ہیں جو سواری میں کام آتے ہیں اور ابوال کی طہارت و نجاست کے بارے میں کوئی حکم صراحت سے نہیں کیا ہے جیسی ان کی عادت ہے کہ جب احادیث میں طرفین کے لئے مواد ہوتا ہے تو فیصلہ ناظرین پر چھوڑ دیا کرتے ہیں اور ایک جانب کا فیصلہ خود نہیں کرتے بجز خاص ضرورت کے۔

غرض حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی رائے زیر بحث مسئلہ میں امام بخاری رحمہ اللہ کے مسلک کے بارے میں حافظ ابن حجر اور دوسرے حضرات سے الگ ہے جو سمجھتے ہیں کہ انھوں نے مالکیہ یا ظاہریہ کا مسلک پوری طرح اختیار کیا ہے۔

سرقین پر نماز: قولہ والسرقین پر فرمایا کہ ابوموسیٰ نے سرقین (گوبر وغیرہ) کے پاس اس طرح نماز پڑھی کہ اگر چاہتے تو اس سے ذرا سا بچ کر قریب ہی کی پاک صاف و ستھری زمین میں بھی پڑھ سکتے تھے، مگر اس کی پروا نہیں کی، خیال کیا کہ یہاں اور وہاں برابر ہے اور اگر فی السرقین کی صورت لی جائے، تب بھی یہ ثابت نہیں ہوتا کہ سرقین پر نماز پڑھی، کیونکہ ظرفیت میں توسع ہے، جس طرح بخاری مین ہی آگے آئے گا کہ اونٹ مسجد سے باہر تھا، مگر راوی حدیث نے تعبیر یہ کر دی کہ وہ مسجد کے اندر تھا، یہاں حضرت رحمہ اللہ نے اعرابی اختلاف کی طرف اشارہ فرمایا، کیونکہ والسرقین رفع کے ساتھ بھی مروی ہوا ہے اور السرقینِ جر کے ساتھ بھی، پہلی صورت رفع کی ہے کہ دار یا مرید میں نماز پڑھی جبکہ پاس ہی گوبر تھا اور ملی ہوئی اس سے بھی زیادہ صاف ستھری میدان و جنگل کی زمین تھی، دوسری صورت یہ کہ وار لا برید اور دار السرقین میں نماز پڑھی یعنی بکریوں کے طویلہ میں جہاں گوبر بھی تھا یہ مطلب بہرصورت نہیں کہ خود نماز بھی خاص گوبر کے اوپر پڑھی گئی تھی) پھر اشکال ہوا کہ قسطلانی میں تو ابن ابی شیبہ سے "فصلی معنا علی روث وتین" مروی ہے (وہاں نماز لید اور بھوسہ پر پڑھی) اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت اعمش سے وکیع نے کی ہے اور شعبہ و سفیان نے اعمش سے "صلی ھنا ابوموسیٰ علی مکان فیہ سرقین" (اس مکان میں نماز پڑھی جس میں گوبر تھا) روایت کیا ہے، ان دونوں کی روایت وکیع سے راجح ہے اور بخاری کی روایت رفع والی تو سب سے زیادہ راجح ہے۔

فرمایا: ۔ بولِ انسان اور براز تو بالا جماع نجس ہے[1] ماکول اللحم جانوروں کے ابوال وازبال (پیشاب و گوبر) میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ و امام شافعی دونوں کو نجس کہتے ہیں، اور امام مالک و زفر کا مذہب طہارت کا ہے، امام محمد سے بھی ایک قول طہارت کا منقول ہے ان حضرات نے ابوال کی طہارت حدیث عرنیین سے اخذ کی ہے اور بکریوں کے باڑوں میں نماز کی اجازت سے طہارتِ ازبال کا مسئلہ لیا ہے، پہلے ہم حدیثِ مذکور کے متعلق جو حدیث الباب بھی ہے بحث کرتے ہیں: ۔

اس میں چار باتیں محلِ بحث ہیں (۱) طہارت و نجاستِ ابوال (۲) حرام سے تداوی کا جواز و عدمِ جواز (۳) حدود کا مسئلہ (۴) مثلہ کا حکم:

بحثِ اوّل: حدیث الباب کو طہارتِ ابوال کے لئے حجت جب ہی بنا سکتے ہیں کہ ان کے پینے کی اباحت طہارت پر مبنی ہو، لیکن اگر وہ بطورِ دوا تھی، تو اس سے طہارت پر استدلال کسی طرح صحیح نہیں، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ ایک چیز فی نفسہ حرام بھی ہو اور شارع کی طرف سے کسی ضرورت کی بناء پر اس کے استعمال کی اجازت و اباحت بھی ہو جائے، پھر راویوں کے الفاظ سے بھی یہی بات ثابت ہوتی ہے کہ وہ

---

[1] ظاہریہ کے یہاں تمام حیوانات کے ازبال و ابوال پاک ہیں بجز انسان کے، جیسا کہ ابنِ حزم نے داؤد ظاہری سے نقل کیا ہے (محلی ۱۶۹۔۱) شافعیہ و حنفیہ کے مذاہب میں بھی تھوڑا سا فرق ہے" کہ ان کے یہاں ہر جانور کا یکساں حکم ہے، حنفیہ کے یہاں اول تو فضلاتِ ماکول اللحم کو تعارضِ ادلہ کی وجہ سے نجاستِ حنفیہ کا حکم دیا گیا ہے اور پرندوں کے بارے میں یہ تفصیل ہے کہ فضا میں اڑنے اور بیٹ کرنے والے پرندوں کبوتر، چڑیا وغیرہ کا فضلہ پاک ہے اور دوسرے پرندوں مرغی، بطخ اور مرغابی کا فضلہ صاحبین کے نزدیک نجس خفیف ہے اور امام صاحب کے نزدیک غلیظ ہے۔ (الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۱۔۷) فرقِ مذکور کو ابنِ حزم نے زیادہ نمایاں کر کے حنفیہ کی تردید کی ہے، کہ نجاست کی تقسیم امام ابوحنیفہ سے پہلے کسی نے نہیں کی وغیرہ، اور اپنا مسلک امام شافعی کے ساتھ مطابق و متحد بتلایا ہے۔ (مؤلف)

پیشاب کا پینا بطور دواء وعلاج کے تھا کیونکہ انھوں نے بیانِ واقعہ کے اندر ہی ان لوگوں کے مرض کا ذکر "فاجتوو المدینة" سے کیا ہے لہٰذا یہ بات صاف اور منقح ہوگئی کہ شربِ ابوال کا حکم صرف استشفاء کے لئے تھا اور الفاظ حدیث سے کوئی اشارہ تک بھی اس امر کا نہیں ملتا کہ وہ حکم طہارت پر مبنی تھا۔ نیز صحیح بخاری ۸۶۰ "باب البان الاتن" میں یہ بھی تصریح کی ہے کہ مسلمان ابوالِ ابل سے علاج کرتے تھے اور اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے، ایسی صورت میں ظاہر ہے ذہن میں یہی بات فوری طور پر آتی ہے کہ حدیثِ عرنیین میں بھی اونٹ کا پیشاب پینا بطورِ تداوی ہی تھا، ابن سینا نے لکھا کہ اونٹ کے دودھ سے استقاء کو فائدہ ہوتا ہے بلکہ بعض اطباء نے تو یہ بھی کہا ہے کہ اونٹ کے پیشاب کی بو سے اس مرض کو نفع ہوتا ہے اسی لئے یہ بات بھی زیرِ بحث آسکتی ہے کہ وہ تداوی بطور شرب تھی یا بطریق نشوق (سونگھنے) کے تھی، کیونکہ بعض احادیث سے یہ بات بھی مترشح ہوتی ہے کہ وہ سونگھنے کے طور پر تھی پینے سے نہ تھی آس کی صورت یہ ہے کہ طحاوی میں تو حضرت انسؓ سے صرف شرب البان کا ذکر ہے۔ اذا خرجتم الیٰ ذود لنا فشربتم مِن البانها کہا کہ قتادہ نے حضرت انس سے ابوالہا کی بھی روایت کی ہے اور نسائی ص ۱۶۶ ج ۲ میں بھی ایسا ہی ہے" اور اس میں سعید بن المسیب سے ایک روایت لیشرب بوامن البانها کی ہے، اس میں بھی ابوال[1] کا ذکر نہیں ہے، دوسری روایت میں ہے کہ حضور علیہ السلام نے ان لوگوں کو اونٹنیوں کی طرف بھیج دیا اور انھوں نے ان کے دودھ و پیشاب پیئے، یعنی اس سے یہ بات نہیں نکلتی کہ شربِ مذکور آپ کے حکم وایما سے تھا، اس لئے کسی روایت میں ابوال کو البان سے الگ بیان کرنا، کسی میں البان پر اقتصار کرنا، اور کسی میں شربِ مذکور کا حکم حضور کی طرف منسوب ہونا، اور کسی میں نہ ہونا، وغیرہ امور غور وتامل کی دعوت ضرور دیتے ہیں، پھر بعض طریق میں البان کا لفظ مقدم اور ابوال کا موخ ہے، ایسی صورت میں علفتها تبنا وماء باردا کے طریقہ پر دوسرے کے لئے دوسرا فعل محذوف بھی مان سکتے ہیں:۔ ان یشرب بوامن البانها ویستنشقوا من ابوالها، اور مصنف عبدالرزاق میں ابراہیم نخعی سے نقل ہوا کہ ابوالِ ابل میں کچھ حرج نہیں اور لوگ اس سے نشوق کرتے تھے، معلوم ہوا کہ وہ بھی طریقۂ علاج تھا، لہٰذا وہ قرینہ حذفِ فعل کا ہو جائے گا، مگر اس بارے میں ایک وجہ سے تردد ہے کہ طحاوی میں اسی روایت میں یستنشقون کی جگہ یستشفون بابوال الابل نقل ہوا ہے، اس سے مصنّف مذکور لفظ میں تردد وشبہ پیدا ہوگیا۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے آخر میں فرمایا کہ یہ سب بحث ہوسکتی ہے، مگر میرے نزدیک مختار یہی ہے کہ بظاہر ان لوگوں نے پیشاب بھی پیا ہوگا، لیکن وہ تھا بہر حال تداوی ہی کے طور پر، اس میں کوئی تردد تامل نہیں ہے۔

بحثِ دوم: محرماتِ شرعیہ سے علاج ودوا جائز ہے یا نہیں، اس بارے میں ناقلین مذہب حنفی کے کلام میں اضطراب ہے مثلاً کنز میں ہے کہ ابوال کو نہ دواء کے طور پر پی سکتے ہیں نہ بغیر دواء کے، بحر کی کتاب الرضاع میں ہے کہ اصل مذہب تو عدمِ جواز ہی ہے پھر مشائخ نے قیود و شرائط کے ساتھ جائز قرار دیا ہے، درمختار میں عدمِ جواز امام صاحب کے نزدیک، اور ردالمختار میں جواز امام ابو یوسف سے نقل ہے، نہایہ میں ذخیرہ سے جواز نقل ہوا بشرطیکہ اس سے شفا معلوم ہو۔ اور اس کے سوا دوسری دوا معلوم نہ ہو، خانیہ میں ہے کہ جس سے شفا کا حصول ہو اس کے استعمال میں کوئی حرج نہیں، جیسے ضرورت کے وقت پیاسے کے لئے شراب درست ہے، یہ بھی کہا گیا ہے کہ جوازِ تداوی کا اختلاف درحقیقت ظن کی صورت میں ہے اور جب شفاء وصحت یقینی ہو تو جواز میں اتفاق ہے۔ المصفی میں اس کی تصریح ہے مگر یہ نہیں معلوم ہوسکا کہ ان کی مراد کیا ہے، اتفاق ائمہ کا یا مشائخ کا، فتح القدیر میں ہے کہ تداوی محرم سے مطلقاً جائز ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ بھی فرمایا کہ اگر یہی بات صحیح ہے کہ اصل مذہب میں مطلق عدمِ جواز تھا اور مشائخ مابعد نے ضرورت وعدمِ ضرورت کی تفصیل کر دی تو یہ ان کی مخالفت نہیں ہے اور اس کی صحت کے وجوہ وقرائن بھی ہیں، مثلاً طحاوی میں امام اعظم سے نقل ہوا کہ دانت

---

[1] علامہ کوثری کے افادات میں بھی ہم ابوداؤد (باب الجنب یتیمم) کے حوالہ سے اس کی تائید ذکر کر چکے ہیں، "مؤلف" معانی الآثار ۹۴ میں ہے کہ حمید نے کہا قتادہ لفظِ ابوال کی روایت کرتے ہیں اور ہم نے اس کو اپنے شیخ سے نہیں سنا، نسائی ۱۱۲۷ میں بھی اسی طرح ہے، اور نسائی میں طریقِ انسؓ سے بھی ابوال کا ذکر قطعاً نہیں ہے۔ (العرف الشذی ۴۹)

کی بندش سونے کے ساتھ درست ہے، پس جب وہ جائز ہو گیا تو تداوی بالمحرم بدرجۂ اولیٰ جائز ہو گی، ایسے ہی ریشمی کپڑا پہننے کا جواز جہاد کے موقع پر ہے، غرض مذہب میں تنگی و سختی بھی ہے اور مستثنیات بھی ہیں، اور عدم جواز مطلقاً جو منقول ہے وہ پیش بندی اور سد ذرائع کے طور پر ہے تا کہ لوگ محرماتِ شرعیہ کا ارتکاب بے ضرورت نہ کرنے لگیں اور یہ بھی ممکن ہے کہ ان کے زمانے میں تداوی بالمحرم کی ضرورتیں پیش نہ آئی ہوں، طحاوی میں ہے کہ نبی کریم علیہ السلام نے عرفجہ کو سونے کی ناک بنوانے کی اجازت دی تھی، کیونکہ چاندی کی ناک میں بو پیدا ہو گئی تھی، اسی طرح حضرت زبیر بن العوام اور عبدالرحمٰن بن عوف کو خارش کی وجہ سے ریشمی کپڑے پہننے کی اجازت دی تھی۔

احادیث ممانعت تداوی بالحرام

فرمایا: ممانعت کی بہت سی احادیث طحاوی و ابوداؤد میں موجود ہیں' ان میں سے **لا تداووا بحرام** ہے (حرام سے دوامت کرو) اور مسلم میں ہے **انها داء وليست بدواء** (وہ بیماری ہے دوا نہیں ہے) طحاوی میں ہے **ان الله لم يجعل شفاء كم فيما حرم عليكم** (اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے شفا محرمات میں نہیں رکھی) جس کی تاویل عالمگیری میں اچھی نہیں کی گئی۔

ممانعت کی غرض کیا ہے؟

فرمایا:۔ یہ ہے کہ شفا کی تلاش وجستجو حرام سے نہ کی جائے کہ باوجود حلال چیزوں کے بھی ان کو چھوڑ کر حرام کو اختیار کیا جائے، پس مقصد یہ ہے کہ جب تک حلال میسر ہو حرام کے ساتھ تداوی نہ کی جائے، جس کی طرف جعل کا لفظ مشیر ہے، کیونکہ وہ حقیقت سے ہٹ کر دوسری صورت اختیار کرنے پر بولا جاتا ہے، قرآن مجید میں ہے **وتجعلون رزقكم انكم تكذبون** (یعنی وہ حق تعالیٰ کی طرف سے تمہارا رزق وروزی نہیں ہے، لیکن تم اس کو خود اپنی طرف سے خود اپنا رزق ونصیب بنا لیتے ہو) اسی طرح حق تعالیٰ نے تمہارے لئے شفا تو حلال میں رکھی ہے اور تم اس کو حرام سے طلب کرتے ہو، اور حرام کو حلال کی جگہ پانی طرف سے کرتے ہو، گویا ان کے طریق کار کی قباحت بتلائی ہے باقی احادیثِ ممانعت میں بھی کراہت تداوی بالمحرم ہی بتلائی ہے، اور حالتِ اختیار میں اس کو طلب کرنے سے روکا ہے اور الفاظ میں مطلق ممانعت بلا استثناءِ ضرورت واضطرار وغیرہ بطور سدِّ ذرائع اختیار کی گئی ہے۔

ایک غلط توجیہ پر تنبیہ

فرمایا:۔ بعض لوگوں نے یہ سمجھا ہے کہ حرام میں بالکل شفا ہے ہی نہیں، اور انھوں نے آیت "**فيهما اثم كبير و منافع للناس**" میں بھی تاویل کی ہے کہ منافع سے مراد منافعِ تجارت ہیں منافع بدنیہ میرے نزدیک یہ غلط ہے بلکہ منافع مطلقاً مراد ہیں صرف منافعِ تجارت نہیں کیونکہ ماکول ومشروب اشیاء خود بالذات مطلوب ہوتی ہیں، نقود کی طرح نہیں کہ وہ آلۂ تحصیل غیر ہوتے ہیں اور خود بالذات مطلوب نہیں ہوتے پس اگر ہم نے صرف منافعِ تجارت مراد لیں گے اور دوسرے ذاتی منافع مراد نہ لیں گے تو گویا ہم ان کو نقود کے حکم میں کر دیا جو صحیح نہیں، اور قرآن مجید نے تو یہاں خود ہی ایسی غیر معمولی مشکل اور گتھی سلجھا دی جو انسانی افکار وانظار کی دسترس سے باہر تھی، کہ شریعت جب کسی چیز کو حرام قرار دیتی ہے تو اس میں بدن کی کوئی منفعت باقی رہتی ہے یا نہیں؟ قرآن مجید نے ایک اصلِ عظیم کی طرف رہنمائی فرمادی کہ باوجود بقاءِ مناع کے بھی بہت سی چیزیں حرام کر دی گئیں، جس کی علت یہ ہے کہ ان کا نقصان نفع کے مقابلہ میں زیادہ ہے، چنانچہ فرمایا:۔ **واثمهما اكبر من نفعها** تسلیم کیا کہ ان میں نفع بھی ہے مگر چونکہ نقصان وگناہ زیادہ ہے اس لئے حرام کر دیا گیا، یہ بات بغیر حق تعالیٰ کے بتلانے کے معلوم نہ ہو سکتی تھی، کیونکہ وہی خوب جانتے ہیں کہ اثم بڑا ہے یا نفع زیادہ ہے۔

عجیب بات: فرمایا: حدیث الباب کو اگر تداوی پر محمول کریں تو اس سے طہارتِ ابوال کا مسئلہ نہیں نکالا جا سکتا اور طہارت پر محمول کریں تو تداوی بالمحرم کا مسئلہ مستنبط نہیں ہو سکتا، پھر معلوم نہیں کس طرح بعض حضرات نے اسی ایک حدیث سے دونوں مسئلے نکال لئے ہیں۔

ایک مشکل اور اس کا حل

محترم المقام حضرت مولانا محمد بدر عالم صاحب دام ظلہم نے فیض الباری ۳۳۷۔۱ میں حضرت شاہ صاحبؒ کی طرف سے یہ بات نقل کی کہ امام طحاوی عند الضرورت بھی جوازِ تداوی بالمحرم کا ماسوی المسکرات سے خاص کرتے ہیں اس کے بعد امام طحاویؒ کی معانی الآثار مطالعہ کر کے ان کو اشکال پیش آیا کہ امام طحاوی نے تو ایسا نہیں کہا، چنانچہ حاشیہ میں انھوں نے یہی اشکال پیش کیا، پھر لکھا کہ حافظ ابن حجرؒ نے بھی یہی سمجھا ہے اور حضرت شاہ صاحب والی بات مطابق نہیں ہوتی، اس کے نیچے محترم علامہ بنوری نے ایک رائے لکھی، وہ بھی وہاں دیکھی جا سکتی ہے، پھر موصوف نے معارف السنن میں غالباً بہ اتباع ''العرف الشذی'' یہی بات حضرت شاہ صاحبؒ کی طرف منسوب کی کہ امام طحاوی کے نزدیک تداوی بالحرام جائز ہے، مگر خمر اس سے مستثنیٰ ہے، اس سے تداوی ان کے نزدیک کسی حالت میں جائز نہیں، الخ ۳۸۷۔۱

راقم الحروف کو بھی اس اشکال پر رک جانا پڑا، اور حل کی فکر ہوئی، اور محض خدائے علیم وخبیر کے فضل سے یہ مشکل حل ہوگئی ہو ولہ المد والمنہ۔

صورتِ واقعہ یہ ہے کہ نہ امام طحاویؒ نے جوازِ تداوی بالحرام سے خمر ودیگر مسکرات کو مستثنیٰ کیا اور نہ حضرتِ شاہؒ نے یہ بات انکی طرف منسوب کی ہے، یہ محض مغالطہ ہوا ہے اور ایسے عجائب وغرائب بہت سے ہیں کہ حضرتؒ نے درس میں فرمایا کچھ اور اس کا بن گیا کچھ اور، والی اللہ المشتکی۔

ہمارے علم میں ابھی تک ایسی کچی بات نہیں آئی جو حضراتؒ نے اپنے درس یا تالیف میں فرمائی ہو، ہاں! جب فہمِ معانیِ قرآن وحدیث میں بڑے بڑوں سے غلطی کا امکان ہے تو فہم معانیِ کلام انور میں غلطی کا امکان کیوں نہیں ہے؟!

تحقیق: بات صرف اتنی تھی کہ حدیث ''ان اللہ لم یجعل شفاء کم فی ماحرم علیکم'' کو دوسرے گروہ کے حضرات (قائلینِ طہارتِ ابوال، نے اپنی دلیل کا مقدمہ بنایا کہ حضور ﷺ نے شربِ ابوال کو شفا قرار دیا، یہ پہلا جزِ مقدمہ تھا، دوسرا جز یہ حدیثِ مذکور ہوئی، نتیجہ نکلا کہ ابوال حلال وطاہر ہیں، اس کے جواب میں امام طحاوی نے فرمایا کہ حدیثِ مذکور کا مورد تو صرف خمر ہے، ہر محرم چیز نہیں ہے اس لئے شربِ بول کے بارے میں اس کا پیش کرنا بے محل ہے اور بتلایا کہ زمانۂ جاہلیت میں لوگ شراب کے اندر شفاء وصحت کا عقیدہ رکھتے تھے اس لئے اس کی محبت وعقیدت کی جڑ کاٹنے کے لئے حضور ﷺ نے اس طرح زور دے کر اس کے اندر شفا نہ ہونے کی بات فرمائی کہ جس طرح تم خیال کرتے ہو، اس میں کچھ بھی شفا نہیں ہے) (یا حسبِ تحقیق شاہ صاحبؒ اس میں شفا مافوق الطبیعۃ نہیں ہے۔) حضرت شاہ صاحبؒ نے یہی بات آثار السنن کے حواشیِ مخطوطہ ۱۸ میں بھی لکھی ہے کہ امام طحاوی نے اس کی مراد کو مسکر پر مقصود کیا اور شوافع میں سے امام بیہقی نے بھی ایسا ہی سمجھا ہے، اس کے بعد حضرت شاہ صاحبؒ مسئلۂ تداوی بالمسکر کی طرف منتقل ہو گئے اور لکھا کہ حنفیہ کا مختار یہی ہے کہ وہ بھی جائز ہے اور حدیثِ مذکور ان کے خلاف اس لئے نہیں کہ اس میں شفاء سے مراد شفاءِ زائد علی الطبیعۃ ہے جیسے عسل میں ہے (کہ اس کو شفاء للناس کہا گیا، حالانکہ دنیا کی اور بھی لاکھوں چیزوں میں شفا ہے) پھر فرمایا کہ شاید لفظِ ان اللہ لم یجعل شفاء امتی سے بھی اسی طرف اشارہ ہے کہ محرماتِ شرعیہ میں حق تعالےٰ نے اپنی طرف سے خاص شفاء زائد علی الطبیعۃ نہیں رکھی یہ صورت تو جب ہے کہ ہم اس حدیث کا مضمون بطور اخبار سمجھیں، اور اگر بطور عدم تجویز شرعاً کہیں تو اس کو حالت اختیار پر محمول کریں گے جیسا کہ علماء نے کہا ہے، صرف ضرورت پر محمول نہ کریں گے (یعنی تداوی بالمسکر کا جواز صرف ضرورت پر نہیں بلکہ اس سے زائد مرتبۂ اضطرار کے وقت صحیح ہوگا) پھر شاہ صاحب نے لکھا کہ شاید امام طحاویؒ نے بھی یہی معنی شفاء کے لئے ہیں اور فتح میں اس کو پوری طرح نہ لیا گیا، اس لئے اس پر حوالہ کر کے چھوڑ دیا۔''

غالباً یہ آخری جملہ حافظ کی طرف اشارہ ہے کہ انھوں نے ۲۳۵۔ا میں امام طحاوی کی طہارتِ مذکورہ معانی الآثار کا حوالہ دیا ہے اور وہ یہی سمجھے ہیں کہ امام طحاوی تداوی بالمسکر کو کسی صورت میں بھی جائز نہیں سمجھتے، آخر میں حافظ نے یہ جملہ لکھا ''**قاله الطحاوی بمعناه** ''اس سے ان کی ذمہ داری کچھ ہلکی بھی ہو جاتی ہے، مگر ظاہر ہے کہ حافظ ابن حجر جو تداوی بالخمر والمسکر کو وقتِ ضرورت بھی ناجائز سمجھ رہے ہیں اس کی تائید امام طحاوی کے قول سے نہیں مل سکتی، ممکن ہے ان کو امام طحاوی کی مراد سمجھنے میں واقعی کچھ مغالطہ ہی ہوا ہو، مگر حضرت شاہ صاحبؒ کو ہرگز مغالطہ نہیں ہوا اور ان کے درسِ ترمذی و بخاری کے حوالہ سے جو یہ بات نقل ہوئی کہ امام طحاویؒ نے اس بات کو ہمارے ائمہ میں سے کسی کی طرف منسوب نہیں کیا، (معارف السنن ۲۷۷۔ا والعرف الشذی ۴۸) یا یہ جملہ کہ امام طحاوی عندالضرورت بھی صرف ماسوی المسکرات کو جائز سمجھتے ہیں اور نہیں معلوم یہ صرف ان ہی کی تحقیق ہے یا اور کسی کا مذہب بھی ہے (فیض الباری ۳۲۷۔ا) یہ جملے بھی حضرتؒ نے صرف اس تحقیق کے بارے میں فرمائے ہوں گے کہ امام طحاوی حدیثِ مذکور کو سکرات پر مقصور کرتے ہیں، مطلب یہ کہ قصرِ مذکور والی رائے ہمارے ائمہ میں سے کسی کی طرف منسوب نہیں ہوئی، بیہقی شافعی نے اس کو لکھا ہے، مسئلہ تداوی بالمسکر سے اس کا کچھ تعلق نہیں ہے نہ ہو سکتا ہے، کیونکہ معانی الآثار موجود ہے، ہر شخص دیکھ اور سمجھ سکتا ہے کہ امام طحاوی نے اس کو مطلقاً ممنوع قرار نہیں دیا، اور غالباً اسی لئے محقق عینی نے بھی یہ بات امام طحاوی کی طرف منسوب نہیں کی بلکہ حافظ ابن حجر خود چونکہ اسی کے قائل ہیں کہ حدیث مذکور خمر و مسکر سے مخصوص ہے لہٰذا اس کی حرمت کسی ضرورت و اضطرار کے وقت بھی رفع نہ ہوگی۔

حافظ پر نقد: محقق عینی نے حافظ موصوف کی بات نقل کر کے لکھا کہ اس میں نظر ہے، اس لئے کہ خصوصیت کا دعویٰ بلا دلیل ہے اور نا قابلِ قبول، پھر لکھا کہ جوابِ قاطع یہی ہے کہ حدیثِ مذکور حالتِ اختیار پر محمول ہے، جیسا ہم ذکر کر چکے ہیں، (عمدۃ القاری ۹۲۰۔ا) یعنی ممانعت کا مورد حالتِ اختیار ہے، حالتِ اضطرار نہیں ہے، اور حافظ پر امام طحاوی کے متعلق گرفت عینی نے غالباً اس لئے نہیں کی کہ حافظ نے فرق بین المسکر وغیر المسکر کی بات کو تو امام طحاوی کے قول یا معنی سے مؤید کہا ہے، آگے خود اپنی رائے لکھی ہے کہ غیر مسکرات میں گنجائشِ جواز ہے، کیونکہ ان کے داء ہونے کی شارع نے صراحت نہیں کی، اور مسکرات کے داء اور غیر شفا ہونے کی صراحت کر دی ہے، اس لئے ایک کو دوسرے پر قیاس نہیں کر سکتے۔ غرض ہمیں یقین ہے کہ امام طحاوی کی طرف تداوی بالمسکر کے عدمِ جواز مطلقاً کی نسبت جس نے بھی سمجھی غلطی کی، اور حضرت شاہ صاحبؒ نے تو ایسی بات ہرگز نہیں فرمائی اور محقق قول فقہاءِ حنفیہ کا یہی ہے کہ حالتِ اضطرار (یعنی شدید ضرورت کے وقت میں تداوی بالمسکر بھی جائز ہے مثلاً کسی کا گلا خشک ہو جائے، اور وہ پانی وغیرہ نہ ہونے کے سبب مرنے لگے تو بقدرِ ضرورت شراب کا استعمال جائز ہوگا۔

مزید تائید: تفسیر مظہری میں ہے:۔ یہ مطلب نہیں کہ حق تعالیٰ نے حرام میں شفا پیدا ہی نہیں کی، کیونکہ خلافِ منطوق آیت ہے، اور تحریم کی وجہ سے منافعِ خلقیہ منتفی نہیں ہو سکتے۔ بلکہ معنی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمہیں رخصت اور کھلی اجازت اس امر کی نہیں دی کہ حرام سے شفا حاصل کرو، یعنی غیر حالتِ اضطرار میں اجازت نہ ہوگی، اور نہایہ میں تبیین سے نقل کیا کہ ''تداوی بالمحرم جائز ہے، مثلاً خمر و بول سے بشرطیکہ کوئی مسلمان طبیب یہ فیصلہ کر دے کہ اس میں کسی خاص شخص یا مرض کے لئے شفا ہے اور اس کے لئے دوسری مباح دوا موجود نہ ہو جو اس کے قائم مقام ہو سکے، اور حرمت ضرورت کے سبب اٹھ جاتی ہے، اس لئے اس کو تداوی بالحرام نہ کہیں گے، اور اس کی حدیثِ عبداللہ بن مسعود ان **الله لم یجعل شفاء کم فی ماحرم علیکم**) شامل نہ ہوگی اور ممکن ہے انھوں نے اس حدیث کو اس وقت کسی خاص بیماری کے متعلق بیان کیا ہو، جس کی دوسری دواء غیر ممنوع و حرام سب کے لئے معروف و مشہور ہو، اور اسی طرح ابنِ حزم نے بھی محلی میں لکھا:۔ ''یقینی طور سے یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ مردار و خنزیر بھوک سے ہلاکت کے خوف پر مباح ہے، گویا حق تعالیٰ نے مہلک بھوک سے شفا ہی ایسی چیز میں رکھ دی جو دوسرے حالات میں حرام ہے، اسی کو ہم دوسرے الفاظ میں اس طرح بھی کہہ سکتے ہیں کہ ایک چیز جب تک ہم پر حرام ہے اس میں کوئی

شفا ہمارے لئے نہیں ہے لیکن جب حالتِ اضطرار میں ہوں گے تو وہ چیز اس وقت ہم پر حرام نہ رہے گی، بلکہ حلال ہو جائے گی، اور اُس......کو شفا بھی کہہ سکتے ہیں، یہی حدیث کے ظاہر سے مفہوم ہو رہا ہے (امانی الاحبار ۱۱۰-۱)

قصرِ منع مرجوح ہے

فرمایا اگرچہ امام طحاوی و بیہقی نے حدیثِ ابن مسعودؓ کو مسکر پر مقصور کیا ہے۔......اور حدیث ام سلمہ بروایت و تصحیح ابن حبان سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، مگر میرے نزدیک اولیٰ یہی ہے کہ حدیث کو ظاہر پر رکھا جائے اور اس میں مسکر کی تخصیص و تاویل نہ کی جائے، البتہ اس کو حالتِ اختیار کے ساتھ مقید کہا جائے جیسا کہ محقق عینی نے کہا ہے اور حالتِ اضطرار میں تداوی ہر حرام چیز کے ساتھ جائز ہے، جبکہ اس کی قائم مقام دوسری چیز موجود نہ ہو، پھر یہ کہ شفا کا لفظ امورِ مبارکہ متبرکہ میں بولا جاتا ہے، دوسرے امور میں منفعت کہی جاتی ہے شفا نہیں، جیسا حق تعالےٰ نے آیت "فیھما اثم کبیر و منافع للناس" میں ارشاد فرمایا، لہٰذا شئی محرم میں منفعت ہو سکتی ہے، جس پر لسانِ شرع میں شفا کا اطلاق نہ ہو گا، حاصل یہ کہ حدیث الباب سے ابوالِ ماکول اللحم کو نجس کہنے والوں کا استدلال درست ہے، اور ان کا اس کو تداوی پر محمول کرنا بھی صحیح ہے۔

بحثِ سوم: تیسری بحث حدیث الباب کے تحت حدود و قصاص کی ہے کہ قصاص میں مماثلت ضروری ہے یا نہیں؟ شافعیہ چونکہ مماثلت فی القصاص بکل معنی الکلمہ قائل ہیں اور اس میں یہاں تک انکے یہاں غلو ہے کہ احراق و لواطت کے سوا ہر عمل میں برابری قصاص کا حکم کرتے ہیں، تو وہ حدیث الباب سے اپنی ادعائی مماثلت بھی ثابت کرتے ہیں، کیونکہ جس طرح عکل و عرینہ کے لوگوں نے چرواہوں کی آنکھوں میں گرم سلائیاں پھیر کران کو اندھا کیا تھا، ایسا ہی حضور علیہ السلام نے قصاصاً ان کے ساتھ بھی کرایا لیکن حنفیہ جو ایسی مماثلت فی القصاص کے قائل نہیں جو مثلہ کی حد تک پہنچا دے، اس لئے وہ اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ یہ معاملہ ان کے ساتھ بطورِ حد و قصاص نہ تھا، بلکہ سیاسۃً تھا، تاکہ آئندہ لوگ اس قسم کی جرأت نہ کریں اور اگر حدّاً بھی تھا تو وہ بعد کو منسوخ ہو گیا، کیونکہ مثلہ کی تمام صورتیں منسوخ ہو گئیں۔

بحث چہارم منسوخیِ مثلہ

حافظ ابن حجرؒ نے لکھا کہ:۔ابنِ شاہین نے حدیثِ عمران بن حصین دوبارہ نہی و ممانعت مثلہ کو ذکر کر کے کہا یہ حدیث ہر قسم کے مثلہ کو منسوخ کرتی ہے، ابن الجوزی نے اس پر کہا کہ نسخ کا دعویٰ تاریخ کا محتاج ہے میں کہتا ہوں کہ اس کا ثبوت باب الجہاد بخاری کی حدیثِ ابی ہریرہ ہے، جس میں آگ سے عذاب دینے کی اجازت کے بعد ممانعت وارد ہے، اور عرنیین کا قصہ اسلامِ ابی ہریرہ سے قبل کا ہے، گویا وہ اجازت و ممانعت دونوں کے موقع پر موجود تھے، نیز قتادہ نے ابن سیرین سے نقل کیا کہ عرنیین کا قصہّ حدود کے احکام نازل ہونے سے پہلے کا ہے اور موسیٰ بن عقبہ سے بھی مغازی میں ایسا ہی منقول ہے، علما نے یہ بھی لکھا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے بعد آیتِ مائدہ کی وجہ سے مثلہ کی ممانعت فرمادی، اور اسی کی طرف بخاری کا بھی میلان ہے، نیز امام الحرمین نے نہایہ میں امام شافعیؒ سے بھی یہی نقل کیا ہے۔"

قاضی عیاض کا اشکال اور جواب

حافظ نے اسی موقع پر یہ بھی لکھا:۔قاضی عیاض کو اشکال گذرا کہ عکل و عرینہ کو مرتے وقت پانی کیوں نہیں دیا گیا، حالانکہ اس بارے میں اجماع ہو چکا ہے کہ جو شخص قتل کیا جائے اور پانی مانگے تو اس کو منع نہیں کر سکتے پھر جواب دیا کہ ایسا حضور علیہ السلام کے حکم سے نہیں ہوا، اور نہ آپ نے ممانعت فرمائی تھی لیکن یہ جواب نہایت ضعیف ہے کیونکہ اس کی اطلاع تو حضور کو ضرور پہنچی ہے، لہٰذا اس پر آپ کا سکوت بھی ثبوتِ حکم کے لئے کافی ہے، علامہ نووی نے جواب دیا کہ محارب مرتد کے لئے کوئی حرمت یا رعایت پانی پلانے وغیرہ کی نہیں ہے، چنانچہ یہ مسئلہ بھی اسی

لئے ہے کہ جس شخص کے پاس صرف اتنا پانی ہو کہ اس سے صرف فرضِ طہارت ادا کر سکے تو اس پر ضروری نہیں کہ اسلام سے مرتد ہونے والے کو پانی پلائے اور تیمم کرے بلکہ اس پانی کو طہارت میں استعمال کرے خواہ وہ مرتد پیاس سے مر ہی جائے۔ علامہ خطابی نے جواب دیا کہ نبی کریم علیہ السلام نے اسی طریقہ سے ان کی موت کا ارادہ فرمایا ہوگا، بعض نے جواب دیا کہ ان کو پیاسا رکھنے میں یہ حکمت تھی کہ انھوں نے اونٹنیوں کے دودھ پینے کے بعد اس نعمت کی ناشکری کی تھی جس سے ان کو شفا حاصل ہوئی اور بھوک و پیاس دور ہوئی تھی لہٰذا اس کے لئے مناسب سزا پیاسا رکھنا ہی ہو سکتی تھی یا یہ بات اس لئے تھی کہ ان لوگوں نے اس رات میں حضور علیہ السلام اور آپ کے اہل وعیال کے لئے جو دودھ ان کی اونٹنیوں کا آیا کرتا تھا، اس کو روک لیا تھا، اور روایتِ نسائی سے معلوم ہوا کہ آپ نے ان پر بددعا بھی کی تھی کہ جس نے آپ کے اہل بیت کو پیاسا رکھا وہ بھی پیاسا ہی رہے۔ اس لئے یہ صورت پیش آئی، اس کو ابن سعد نے ذکر کیا ہے واللہ اعلم (فتح الباری ۲۳۷۔۱)

ازبال کا مسئلہ: یہاں تک ماکول اللحم جانوروں کے ابوال کی بحث تھی، دوسری حدیث الباب میں چونکہ ان کی لید و گوبر کا مسئلہ بھی زیر بحث آجاتا ہے، اور بظاہر امام بخاری نے ان کی طہارت تسلیم کرلی ہے، اس لئے اس کو بھی لکھا جاتا ہے:۔

تفصیل مذاہب: گھوڑے، گدھے و خچر کی لید (جس کو عربی میں روث کہتے ہیں جمع ارواث) گائے بھینس کا گوبر (جس کو عربی میں خثی کہتے ہیں۔ جمع اخثاء) اونٹ و بکرے کی مینگنی (جس کو عربی میں بعر کہتے ہیں،۔ مجمع البحار) یہ سب امام اعظمؒ کے نزدیک نجس غلیظ ہیں، اور امام ابو یوسف و امام محمد کے نزدیک ان کی نجاست خفیف ہے جیسے کہ امام اعظم اور ابو یوسف کے نزدیک ماکول اللحم چوپاؤں کا پیشاب نجس خفیف تھا، امام مالک وزفر ماکول اللحم چوپاؤں کی لید گوبر وغیرہ کو بھی ابوال کی طرح طاہر کہتے ہیں، امام احمد کا اس بارے میں کوئی مذہب عام طور سے نقل نہیں ہوا، ممکن ہے اس میں بھی دو قول ہوں، امام شافعیؒ تو ابوال وازبالِ ماکول اللحم کو بھی نجسِ غلیظ فرماتے ہیں یعنی اس بارے میں ان کے مذہب میں سب سے زیادہ سختی و تنگی ہے، باقی غیر ماکول اللحم جانوروں کے فضلات (گوبر و پیشاب وغیرہ) تو وہ سارے ہی ائمہ مجتہدین کے نزدیک نجس ہیں، اور ان کی طہارت کے قائل صرف ظاہر یہ ہیں، اور ظاہر یہ میں سے بھی حافظ ابن حزم ان کے شدت سے مخالف ہیں، امام محمدؒ کی طرف جوارواثِ دواب ماکول الحم کی طہارت کا قول منسوب ہوا ہے وہ ان سے روایتِ شاذہ ہے۔ مشہور روایت ان سے نجاست ہی کی ہے اس لحاظ سے یہ کہنا درست ہے کہ ہمارے سب ائمۂ حنفیہ ارواث کی نجاست پر متفق ہیں، جیسا کہ حضرت گنگوہیؒ نے بھی فرمایا (لامع الدراری ۹۷۔۱ کہ سرقین کی نجاست پر اتفاق ہے) اور اس پر جو حضرت شیخ الحدیث دام ظلہم نے کہا ہے کہ "یہ سبقتِ قلم ہے، کیونکہ جو بھی طہارتِ ابوال ماکول اللحم کا قائل ہے، وہ ان کے ارواث کی طہارت کا بھی قائل ہے" یہ استدراک ہمارے نزدیک صحیح نہیں، جیسا کہ اوپر کی تفصیلِ مذاہب سے ظاہر ہے اور بظاہر حضرت گنگوہیؒ کی مراد اپنے ائمۂ حنفیہ ہی ہیں، جو نجاست پر متفق ہیں۔ بدائع ۶۲۔۱ میں ہے:۔ "عامۂ علماء کے نزدیک تمام ارواث نجس ہیں، البتہ امام زفر روثِ ماکول اللم کو طاہر کہتے ہیں اور یہی قول امام مالک کا ہے۔"

امام زفر کے بارے میں بھی جہاں تک ہم سمجھے ہیں، نقلِ مذہب میں تسامح ہوا ہے، او بظاہر نجاست خفیفہ کی جگہ طہارت منسوب ہوگئی ہے کیونکہ التعلیق المجد ۱۲۵ میں ہے:۔ "بعرہ" (مینگنی) کے بارے میں ہمارے ائمہ ثلاثہ نجاست پر متفق ہیں فرق یہ ہے کہ امام صاحب اس کی نجاست غلیظہ اور صاحبین (ابو یوسف و محمد) خفیفہ کہتے ہیں۔ اور امام زفر ارواثِ ماکول اللحم میں صاحبین کے ساتھ ہیں یعنی نجاستِ خفیفہ بتلاتے ہیں، اور غیر ماکول اللحم میں امام صاحب کے ساتھ یعنی نجاستِ غلیظہ فرماتے ہیں، یہی بات ہدایہ ۶۱۔۱ میں بھی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

قوانین التشریع علی طریقۃ ابی حنیفۃ واصحابہ ۵۷۔۱ میں لکھا: "گدھے، گائے، ہاتھی وغیرہ کی لید گوبر ہمارے تمام ائمہ کے نزدیک

نجس ہیں، البتہ اتنی تفصیل ہے کہ امام اعظمؒ ان کی نجاست کو غلیظ کہتے ہیں، کیونکہ ان کے بارے میں نص وارد ہے (یعنی حدیثِ بخاری کہ حضرت ابن مسعودؓ استنجا کے لئے ڈھیلے لائے، جن میں لید کا ٹکڑا بھی تھا تو حضور اکرم ﷺ نے اس کو پھینک کر فرمایا کہ یہ نجس ہے) چونکہ نص مذکور کے خلاف کوئی دوسری معارض ومقابل نص نہیں ہے، اس لئے نجاستِ غلیظہ کا حکم متعین ہے اور ایسی نجاست صرف قدر درہم تک معاف ہے اس سے زیادہ ہو تو نماز صحیح نہ ہوگی، بخلاف ابوال کے کہ وہاں احترازِ بول کے حکم والی احادیث کے معارض ومقابل حدیثِ عرنیین آ گئی، اس لئے امام صاحب کے اصول پر تعارضِ ادلہ کی وجہ سے نجاست کو خفیف قرار دینا پڑا۔ صاحبین (امام ابو یوسف وامام محمد) کا اصول دوسرا ہے کہ تخفیف کا حکم علماء ومجتہدین کے باہم اختلاف کی وجہ سے ہوتا ہے کیونکہ اجتہادِ ائمہ وجوبِ عمل کے لئے حجت ودلیل ہے (اس میں اختلاف کے سبب کمزوری آ گئی تو حکم کمزور ہو گیا) اور چونکہ امام مالکؒ ارواثِ ماکول اللحم کو طاہر قرار دے رہے ہیں، اس لئے حکمِ نجاست میں خفت آ گئی، لہٰذا ان کے نزدیک ایسی نجاست کپڑے کو لگ جائے تو معافی کی حد قدرِ درم سے زیادہ ہوگی، اس کے علاوہ دوسری وجہ ارواثِ مذکورہ میں خفتِ نجاست کی عمومِ بلویٰ بھی ہے، جو تخفیفِ حکم کا شریعت میں عام اصول ہے، ہدایہ میں ہے کہ امام محمدؒ جب ری گئے اور سڑکوں پر گھوڑوں گدھوں کی سواری عام وبہ کثرت ہونے کے سبب سے لید وگوبر کی نجاست سے بچنا دشوار دیکھا تو آپ نے زیادہ مقدار کو بھی مانعِ صلوٰۃ قرار نہیں دیا جس سے بعض لوگوں نے سمجھا کہ آپ نے قولِ نجاست ہی سے رجوع کر لیا ہے، حالانکہ بظاہر آپ کا یہ فیصلہ عمومِ بلویٰ کے سبب سے قدرِ معافی کی زیادتی کے لئے تھا، جو قولِ نجاست پر بھی صحیح ہوتا ہے۔

امام اعظمؒ فرماتے ہیں کہ "موضعِ نص میں عمومِ بلویٰ کا اعتبار نہ چاہیے، جب گوبر کا ٹکڑا حضور علیہ السلام کے صریح ارشاد کے باعث نجس قرار پایا تو اس میں عام ابتلا سے ترمیم نہیں کر سکتے، جیسے آدمی کا پیشاب نص سے نجس ثابت ہوا تو اس میں عام ابتلا کے سبب تخفیف نہیں کر سکتے حالانکہ انسان کے لئے خود اپنی پیشاب کے تلوث سے بچنا ہر وقت اور بھی زیادہ دشوار ہے۔"

بحث کافی لمبی ہو گئی، مگر ہم نے چاہا کہ بہت سی کام کی باتیں اور طلبہ واہلِ علم کے لئے مثالی تحقیق کے نمونے سامنے آ جائیں، جو انوار الباری کا بڑا مقصد ہے، اکثر کتابوں میں تشنہ چیزیں لکھی جاتی ہیں، ایک جگہ زیادہ سے زیادہ نکھری ہوئی تحقیقات جمع ہو جائیں تو اچھا ہے واللہ الموفق

اس کے بعد چند دوسرے متفرق علمی افادات پیش کئے جاتے ہیں وبہ نستعین:۔

(۱) حضرت اقدس مولانا گنگوہی رحمہ اللہ کا ارشاد

فرمایا:۔ "امام ترمذی کا باب التشدید فی البول کے بعد باب ماجاء فی بول مایو کل لحمہ کو لانا اس امر کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ جو کچھ شدت پیشاب کے احکام میں ہے، وہ اس قسم کے علاوہ میں ہے، کیونکہ ان کے نزدیک ماکول اللحم کا پیشاب بھی ماکول و طاہر ہے اور اسی لئے امام ترمذی نے مثلہ کے بارے میں تو جوابدہی کی، مگر پیشاب پینے کے بارے میں کوئی جوابدہی ضروری نہیں سمجھی، کیونکہ وہ ان کے نزدیک پاک تھا ہی، جواب کی ضرورت نہ تھی۔" (الکوکب الدری ۴۸۔۱)

راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ امام ترمذی نے اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کا مسلک بھی نظر انداز کر دیا، بلکہ یہ بھی آخر حدیث میں لکھدیا:۔ اکثر اہلِ علم کا یہی قول ہے کہ ماکول اللحم جانوروں کے پیشاب میں کوئی حرج نہیں (وہ پاک ہیں) حالانکہ حافظ ابن حجر نے تصریح کی ہے کہ امام شافعی اور جمہور علماء کا مسلک نجاستِ ابوالِ ماکول اللحم کا ہے اور ہم یہ بھی لکھ چکے ہیں کہ امام شافعی نجاست کے قول میں نہ صرف امام اعظم سے

متفق ہیں، بلکہ ان سے بھی زیادہ سخت ہیں، اور امام احمد بھی حسبِ تحقیق محقق ابن قدامہ نجاست ہی کے قائل ہیں، صرف امام مالک قائل طہارت رہ جاتے ہیں، ممکن ہے امام ترمذی عذابِ قبر کی وعید کو صرف بولِ انسانی پر محمول کرتے ہوں، اور من البول والی روایت کو امام بخاریؒ کے اتباع میں مرجوح قرار دیتے ہوں اور اسی لئے امام شافعیؒ کے مسلک کو حدیثی نقطۂ نظر سے ضعیف خیال کرتے ہوں، مگر ہم پہلے بھی لکھ آئے ہیں کہ من البول والی روایت کو حافظ ابن حزمؒ[1] وغیرہ نے زیادہ راجح قرار دیا ہے۔

دارقطنی میں حدیثِ ابی ہریرہؓ "اکثر عذاب القبر من البول" مروی ہے جس کو انھوں نے صحیح کہا، اور مستدرک میں حاکم نے بھی اس کی روایت کی اور اس کو صحیح علی شرط الشیخین بتلایا اور کہا کہ میں اس میں کوئی علت نہیں جانتا اور بخاری و مسلم نے اس کو ذکر نہیں کیا، پھر دوسری حدیث حضرت ابن عباسؓ کی ذکر کی "عامة عذاب القبر من البول" (اکثر عذابِ قبر پیشاب سے نہ بچنے کے سبب ہوتا ہے) مستدرک ۱۸۳۔ او ۱۸۴)

"صلوافی مرابض الغنم" کا جواب

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا؛ جب تک کسی حدیث کے تمام متون وطرق کو نہ دیکھا جائے، صحیح رائے قائم نہیں ہوسکتی، کیونکہ راویوں کے طرقِ بیان مختلف ہوتے ہیں اور صرف ان کے طرقِ بیان کی بنا پر کوئی فیصلہ کردینا درست نہیں، تاوقتیکہ شارع علیہ السلام کا مقصد وغرض نہ متعین ہو جائے، حدیثِ مذکور کے الفاظ سے بظاہر بکریوں کے باڑہ میں نماز پڑھنا مطلوب شرعی معلوم ہوتا ہے، حالانکہ یہی حدیث طحاوی میں اس طرح ہے کہ ایک شخص نے حضور اکرم ﷺ سے پوچھا، کیا میں بکریوں کے باڑہ میں نماز پڑھ سکتا ہوں؟ آپ نے جواب میں فرمایا:۔ ہاں! اس سے معلوم ہوا کہ وہ امر ابتدائی نہ تھا بلکہ سائل کے جواب میں تھا اور اس سے صرف جواز واباحت معلوم ہوئی، دوسری حدیث ابی ہریرہ میں ہے کہ جب تمہیں بجز بکریوں کے باڑے اور اونٹوں کے طویلے کے اور کوئی جگہ نماز پڑھنے کی نہ ملے تو بکریوں کے باڑے میں نماز پڑھ لیا کرو اونٹوں کے طویلے میں نہیں۔

اس سے مزید یہ بات معلوم ہوئی کہ جب دوسری جگہ موجود ہو تو بکریوں کے باڑے سے بھی وہ زیادہ بہتر ہے، پھر یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ حدیثِ مذکور کا تعلق عربوں کے تمدن وعادات سے تھا، بکریاں کو بہت عزیز تھیں، ان کو مسطح جگہوں پر رکھتے تھے اور وہی خود ان لوگوں کے رہنے سہنے کی جگہ بھی ہوتی تھی اور وہیں ایک گوشہ میں نماز پڑھنے کی جگہ بھی بنالیتے تھے، جس کا ثبوت موطاء امام محمد کی حدیثِ ابی ہریرہ سے ملتا ہے، جس میں بکریوں کو آرام سے رکھنے اور ان کے باڑے صاف ستھرے بنانے کی ترغیب دی گئی اور ان کے ایک گوشہ میں یکسو ہو کر نماز پڑھنے کا ارشاد ہوا۔ الفاظِ حدیث یہ ہیں:۔ **احسن الی غنمک و اطب مر احها و صل فی نا حیتها** (موطا امام محمد ۱۲۵۔۱)

محقق عینی نے مرابضِ غنم میں نماز پڑھنے اور معاطن ابل میں نہ پڑھنے کے متعلق چند احادیث جمع کردی ہیں، جن سے اس تفریق کی وجہ بھی سمجھ میں آجاتی ہے:۔

(۱)۔ عن ابی زرعة مرفوعاً:۔ الغنم من دواب الجنة فامسحوا رغامها و صلو افی مرابضها (بکریاں جنت کے

---

[1] آپ نے لکھا کہ جن راویوں نے "من بولہ" روایت کیا، ان سے اوپر والوں نے ان سے معارضہ کیا، چنانچہ ہناد بن السری، زہیر بن حرب، محمد بن المثنی اور محمد بن بشار سب ہی نے وکیع سے "من البول" روایت کیا، اور ابن عون و ابن جریر نے بھی اپنے باپ سے، انھوں نے منصور سے انھوں نے مجاہد سے بھی "من البول" ہی کی روایت کی، اسی طرح شعبہ وعبیدۃ بن حمید نے بھی عن منصور عن مجاہد "من البول" ہی روایت کیا ہے اور شعبہ ابومعاویہ ضریر، وعبدالواحد بن زیاد سب نے اعمش سے بھی "من البول" ہی کی روایت لی ہے، لہٰذا اگرچہ روایتیں تو دونوں حق ہیں، مگر ان لوگوں کی روایت میں دوسروں کے مقابلہ میں زیادتی ہے اور عدل کی زیادتی کو قبول کرنا ضروری ہے، اس لئے اس کو بھی ماننا چاہیے اور اس طرح طہارتِ ابوال کے قائلین کے تمام حیلے حوالے ختم ہو جاتے ہیں اور یہ بات ضروری طور سے ثابت ہوگئی کہ ہر پیشاب اور گوبر سے احتراز واجتناب شرعاً واجب وضروری ہے (المحلی ۱۸۰۔۱)"

چوپاؤں میں سے ہیں، ان کی رینٹ صاف کردیا کرو، اوران کے باڑوں میں نماز پڑھ لیا کرو۔)

(۲)۔ مسند بزار میں ہے:۔ **احسنو الیھا و امیطو اعنھا الاذی** (بکریوں کے ساتھ اچھا سلوک کرو، اوران کے اردگرد سے نجاست اور کوڑا کرکٹ دور کردیا کرو)

(۳)۔ عبداللہ بن المغفل سے مروی ہے:۔ **صلوافی مرابض الغنم ولا تصلو افی اعطان الابل فانھا خلقت من الشیاطین. قال البیھقی کذار واہ الجماعہ.** (بکریوں کے باڑوں میں نماز پڑھ لیا کرو، مگر اونٹوں کے طویلے میں مت پڑھو، کیونکہ ان کی پیدائش شیاطین میں سے ہے)

(۴)۔ ایک حدیث کے کلمات یہ ہیں:۔ **اذا ادرکتکم الصلوۃ و انتم فی مراح الغنم فصلو افیھا فانھا سکینۃ و برکۃ واذا ادرکتکم الصلوۃ وانتم فی اعطان الابل فاکر جوامنھا فا نھا جن خلقت من الجن الاتری اذا نفرت کیف تشمخ بانفھا** (عمدۃ القاری ۹۲۲۔ا) (اگر تمہیں نماز کا وقت ہوجائے اور تم بکریوں کے باڑے میں ہوتو وہیں نماز پڑھ لو، کیونکہ ان کے پاس سکینہ و برکت ہے، لیکن اگر نماز کا وقت ہوجائے اور تم اونٹوں کے طویلہ میں ہوتو وہاں سے نکل جاؤ کیونکہ وہ جن ہیں، ان ہی میں سے ان کی پیدائش ہے کیا تم نہیں دیکھتے کہ جب وہ بگڑتے ہیں تو کیسے ناک چڑھاتے ہیں۔ یعنی سخت غضبناک ہوجاتے ہیں۔)

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ ابن حزم نے حدیث **صلوا فی مرابض الغنم** کو قوی السند حدیثِ ابی داؤد سے منسوخ کہا ہے جس میں مساجد کی تطییب تنظیف کا حکم وارد ہوا ہے، شاید انھوں نے نسخ مذکور کا دعویٰ نجاستِ ابوال وازبال کا قول اختیار کرنے کے سبب سے کیا ہو، میں تو اس کے بارے میں فیصلہ نہیں کرسکتا، تاہم اتنی بات میرے نزدیک محقق ہے کہ امت محمدیہ سے وقت کا اہتمام و مراعات مطلوب ہے، جس طرح بنی اسرائیل سے امکنہ و مقامات کی مراعات مطلوب تھی اور اسی لئے وہ نمازیں صرف ان مقامات میں پڑھ سکتے تھے جو نماز کے لئے بنائے جاتے تھے، اور اوقات کی رعایت ان کے لئے زیادہ اہم نہ تھی۔

بناءِ مساجد سے پہلے مرابضِ غنم میں نماز پڑھتے تھے، پھر مسجدوں میں جمع ہونے لگے، جیسا کہ بخاری ۶۱ باب الصلوۃ فی مرابض الغنم میں ہے کہ حضور اکرم ﷺ بناءِ مسجد سے پہلے مرابضِ غنم (بکریوں کے باڑے) میں نماز پڑھا کرتے تھے اور ۶۔۷ سطر قبل یہ بھی ذکر ہے کہ حضور ﷺ اس امر کو محبوب رکھتے تھے کہ جہاں بھی نماز کا وقت ہوجائے وہیں نماز پڑھ لیں، اور مرابضِ غنم میں بھی نماز پڑھ لیا کرتے تھے اور آپ نے مسجد بنانے کا بھی حکم دیا، گویا وقت کی رعایت ہی اس کی مقتضی تھی کہ نماز کا وقت آگیا تو مرابض میں بھی ادا فرمالیتے تھے۔

اثرِ ابی موسیٰ کا جواب

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ اس امر کا کوئی ثبوت نہیں کہ خاص سرقین پر ہی نماز پڑھی تھی، پھر نماز کے لئے شرط تو مواضعِ اعضاءِ سجود کی طہارت ہے (فتح القدیر) اور قدوری میں ہے کہ سجدہ میں فرض پیشانی اور ایک پاؤں زمین پر رکھنا ہے البتہ یہ ضرور ہے کہ اگر نمازی کے اردگرد بھی نجاست ہوتو نماز مکروہ ہوتی ہے، اس لئے اگر صرف مواضع اعضاء سجود میں گوبر وغیرہ نہ ہوگا، تب بھی نماز تو صحیح ہو ہی گئی ہوگی، لہٰذا اثرِ مذکور سے اگرچہ طہارت ظاہر ہوتی ہے، مگر پھر بھی اس سے نجاست ہی پر نماز پڑھنے کا تعین نہیں ہوتا۔

دلائل نجاست ابوال وازبال

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ (۱) سیاقِ قرآن سے بھی نجاست ہی مفہوم ہوتی ہے، کیونکہ فرمایا:۔ **نسقیکم ممافی بطونھا من بین فرث و دم لبنا خالصا سائغا للشار بین** "(پلاتے ہیں تمہیں اس کے پیٹ کی چیزوں میں سے گوبر اور خون کے بیچ میں سے صاف ستھرا دودھ،

جو پینے والوں کے لئے لذیذ وخوشگوار ہوتا ہے) فرث کے معنی گوبر کے ہیں جب تک وہ اوجھڑی میں رہے، حق تعالیٰ نے اپنی شان وقدرت بتلائی کہ گوبر وخون جیسی گندگی نجس چیزوں کے درمیان میں سے دودھ جیسی پاکیزہ وخوش مزہ چیز نکالتے ہیں، معلوم ہوا کہ گوبر وخون دونوں نجس ہیں۔

(۲)۔ ترمذی شریف ''کتاب الاطعمۃ'' میں حدیث ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے جلالہ (پلیدی کھانے والے جانور) کا گوشت کھانے اور دودھ پینے سے منع فرمایا۔ جلالہ۔ جلہ کھانے والی، جس کے معنی مینگنی کے ہیں (قاموس وغیرہ) اس سے مینگنی کی نجاست ہی ثابت ہوئی۔

(۳)۔ حدیث میں ہے کہ جو شخص مسجد میں جائے تو اپنے جوتہ سے نجاست کو دور کرلے (ابوداؤد باب الصلوۃ فی النعل) اس میں صرف انسان کا براز یا غیر ماکول اللحم جانوروں کے فضلات مراد لینا نہایت مستبعد ہے۔

(۴)۔ نبی کریم ﷺ نے مزبلہ میں نماز پڑھنے سے منع فرمایا۔

(۵)۔ حضور علیہ السلام نے گوبر کا ٹکڑا یہ فرما کر پھینک دیا کہ یہ رِکس (پلیدی وگندگی) ہے،

(۶)۔ حدیثِ ابی ہریرہؓ مرفوعاً استنزھوا من البول فان عامۃ عذاب القبر منہ (ابن خزیمہ وغیرہ) پیشاب سے بچو کہ عذابِ قبر اسی کے سبب ہوگا۔'' ظاہر ہے کہ یہ تمام ابوال کو شامل ہے اور وعید کی وجہ سے ان سے بچنا واجب ہے۔

(۷)۔ حضرت ابنِ عباسؓ سے دو شخصوں کے عذابِ قبر والی حدیث جو بخاری میں گذر چکی اور مسلم میں بھی مروی ہے اس میں من البول کا لفظ ہے جو جنسِ بول کو شامل ہے، اور بول انسان کے ساتھ خاص نہیں ہے۔

صاحب تحفہ کا صدق وانصاف

آپ نے یہ دونوں حدیث ذکر کر کے ابن بطال وغیرہ کا جواب نقل کیا کہ من البول سے بھی مراد بولِ انسان ہی ہے جیسا کہ بخاری نے سمجھا ہے، لہٰذا اس سے عام مراد لے کر استدلال صحیح نہیں، پھر لکھا کہ ہم نے فریقین کے دلائل مع مالہا وماعلیہا کے ذکر کر دیئے ہیں، آگے تم خود غور کرلو کہ کون حق پر ہے اور میرے نزدیک تو قول ظاہر طہارتِ بول والوں کا ہی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم = (تحفۃ الاحوذی ۷۸۔۱) کیا ''مالہا وماعلیہا'' کا یہی مطلب عربی زبان میں لیا جاتا ہے کہ اپنی رائے کے موافق قول کو تو اچھی طرح بیان کر دیا جائے اور مخالف کے جوابات حذف کر دیئے جائیں، ہم قائلینِ نجاست کے جوابات تفصیل سے لکھ چکے ہیں، اور کیا من البول اور من بولہ کی بحث میں ابن حزم نے اتمامِ حجت نہیں کردی ہے اور شافی جوابات نہیں دیئے ہیں؟ آخر ان کو حذف کر دینا کہاں کا انصاف ہے'' واللہ المستعان۔

(۸)۔ ابن عابدین نے اس حدیث طبرانی سے استدلال کیا ہے''اتقوا البول فانہ اول مایحاسب بہ العبد فی القبر' (پیشاب سے احتراز کرو، کیونکہ قبر میں سب سے پہلے محاسبہ اسی پر ہوگا) اس کی اسناد حسن ہے

ان کے علاوہ بھی احادیث اور آثار صحابہ وتابعین نجاستِ ابوال وازبال کے ثبوت میں بہ کثرت موجود ہیں، وفیما ذکرنا کفایۃ وشفاء لمافی الصدور، ان شاء اللہ تعالیٰ

بَابُ مَایَقَعُ مِنَ النَّجَاسَاتِ فِی السَّمْنِ وَالْمَآءِ وَقَالَ الزُّھْرِیُّ لَا بَاْسَ بِالْمَآءِ مَا لَمْ یُغَیِّرْہُ طَعْمٌ اَوْرِیْحٌ اَوْ لَوْنٌ وَّقَالَ حَمَّادٌ لَّا بَاْسَ بِرِیْشِ الْمَیْتَۃِ وَقَالَ الزُّھْرِیُّ فِیْ عِظَامِ الْمَوْتیٰ نَحْوِ الْفِیْلِ وَغَیْرِہٖ اَدْرَکْتُ نَاساً مِّنْ سَلَفِ الْعُلَمَآءِ یَمْتَشِطُوْنَ بِھَا وَیَدَّھِنُوْنَ فِیْھَا لَا یَرَوْنَ بِہٖ بَاْساً وَّقَالَ ابْنُ سِیْرِیْنَ وَاِبْرَاھِیْمُ لَا بَاْسَ بِتِجَارَۃِ الْعَاجِ:۔

(وہ نجاستیں جو گھی اور پانی مین گر جائیں۔ زہری نے کہا کہ جب تک پانی کی بو، ذائقہ اور رنگ نہ بدلے (نجاست پڑ جانے کے باوجود) اس میں کچھ حرج نہیں اور حماد کہتے ہیں پانی میں مردار پرندوں کے پر پڑ جانے سے کچھ حرج نہیں (واقع ہوتا) مردار جانوروں کی جیسے

ہاتھی وغیرہ کی ہڈیاں اس کے بارے میں زہری کہتے ہیں کہ میں نے پہلے لوگوں کو ان کی کنگھیاں کرتے اور ان ہڈیوں کے برتنوں میں تیل رکھتے ہوئے دیکھا ہے وہ اس میں کچھ حرج نہیں سمجھتے تھے، ابن سیرین اور ابراہیم کہتے ہیں کہ ہاتھی دانت کی تجارت میں کچھ حرج نہیں)

(۲۳۲) حَدَّثَنَا اِسْمٰعِیلُ قَالَ وَحَدَّثَنِی مَالِکٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُبَیْدِ اللهِ بْنِ عَبْدِ اللهِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنْ مَّیْمُوْنَةَ اَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّی اللهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ سُئِلَ عَنْ فَارَةٍ سَقَطَتْ فِیْ سَمْنٍ فَقَالَ اَلْقُوْهَا وَمَا حَوْلَهَا وَکُلُوْا سَمْنَکُمْ:۔

(۲۳۳) حَدَّثَنَا عَلِیُّ بْنُ عَبْدِ اللهِ قَالَ ثَنَا مَعْنٌ قَالَ ثَنَا مَالِکٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُبَیْدِ اللهِ بْنِ عَبْدِ اللهِ ابْنِ عُتْبَةَ بْنِ مَسْعُوْدٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنْ مَّیْمُوْنَةَ اَنَّ النَّبِیَّ صَلَّی اللهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ سُئِلَ عَنْ فَارَةٍ سَقَطَتْ فِیْ سَمْنٍ فَقَالَ خُذُوْهَا وَمَا حَوْلَهَا فَاطْرَحُوْهُ قَالَ مَعْنٌ ثَنَا مَالِکٌ مَّالَا اُحْصِیْهِ یَقُوْلُ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍؓ عَنْ مَّیْمُوْنَةَ:۔

(۲۳۴) حَدَّثَنَا اَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَ اَنَا عَبْدُ اللهِ قَالَ اَنَا مَعْمَرٌ عَنْ هَمَّامِ بْنِ مُنَبِّهٍ عَنْ اَبِیْ هُرَیْرَةَ عَنِ النَّبِیِّ صَلَّی اللهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ قَالَ کُلُّ کَلْمٍ یُکْلَمُهُ الْمُسْلِمُ فِیْ سَبِیْلِ اللهِ یَکُوْنُ یَوْمَ الْقِیٰمَةِ کَهَیْئَتِهَآ اِذْ طُعِنَتْ تَفَجَّرُ دَمًا اَللَّوْنُ لَوْنُ الدَّمِ وَالْعَرْفُ عَرْفُ الْمِسْکِ:۔

ترجمہ (۲۳۲):۔ حضرت میمونہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے چوہے کے بارے میں پوچھا گیا جو گھی میں گر گیا تھا، آپ نے فرمایا اس کو نکال دو اور اس کے آس پاس کے گھی کو نکال پھینکو اور اپنا (بقیہ) گھی استعمال کرو۔

ترجمہ (۲۳۳):۔ حضرت میمونہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے چوہے کے بارے میں دریافت کیا گیا جو گھی میں گر گیا تھا تو آپ نے فرمایا کہ اس چوہے کو اس کے آس پاس کے گھی کو نکال کر پھینک دو، معن کہتے ہیں کہ مالک نے کتنی ہی بار یہ حدیث ابن عباس سے اور انھوں نے حضرتِ میمونہ سے روایت کی۔

ترجمہ (۲۳۴):۔ حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:۔ اللہ کی راہ میں مسلمان کو جو زخم لگتا ہے وہ قیامت کے دن اسی حالت میں ہوگا جس طرح وہ لگا تھا، اس میں سے خون بہتا ہوگا، جس کا رنگ (تو) خون کا سا ہوگا اور خوشبو مشک کی سی ہوگی۔

تشریح:۔ امام بخاریؒ نے پانی، گھی وغیرہ میں نجاست گرنے کے مسائل بیان کرنے کے لئے باب باندھا ہے اور اس کے عنوان و ترجمۃ الباب ہی میں اس امر کی بھی وضاحت کر دی کہ مردار چیز اگرچہ نجس ہے مگر اس کے پر وغیرہ جن میں جان نہیں ہوتی اگر پانی وغیرہ میں گر جائیں تو اس سے وہ نجس نہیں ہوگا۔

محقق عینی نے لکھا کہ حضرت حماد بن ابی سلیمان سے مروی ہے کہ مردار کا اون پاک ہے اور اس کو دھو لینا چاہیے! اور ایسے ہی مردار کے پر بھی، اور یہی مذہب امام اعظم اور آپ کے اصحاب کا بھی ہے، امام بخاری نے امام زہری کے حوالہ سے یہ بھی لکھا کہ مردار کی ہڈیاں بھی پاک ہیں جیسے ہاتھی وغیرہ کی کہ بہت سے علماءِ سلف ان کی ہڈیوں کی کنگھیاں استعمال کرتے تھے اور ان سے بنی ہوئی کٹوریوں میں سر کا تیل رکھتے اور استعمال کرتے تھے۔

محقق عینی نے لکھا کہ مردار جانور کی ہڈیوں سے بنی ہوئی کنگھیاں اور تیل کی کٹوریاں امام صاحبؒ کے مذہب میں بھی درست ہیں، امام بخاریؒ نے مزید لکھا کہ ابن سیرین و ابراہیم (نخعی) ہاتھی دانت کی تجارت کو جائز کہتے تھے محقق عینیؒ نے فرمایا کہ بعض لوگوں نے ہر جانور کی ہڈی کو بھی عاج کہا ہے۔

لہٰذا اثرِ مذکور کا ذکر بے سود ہے، کیونکہ مردار کی ہڈی کی طہارت تو پہلے ہی معلوم ہوگئی تھی، مگران لوگوں کا قول خلیلی کے مقابلے میں کوئی حیثیت نہیں رکھتا، جس نے کہا کہ ہاتھی دانت کے سوا کسی اور ہڈی کو عاج کہنا درست نہیں ہے، لہٰذا امام بخاری کا یہ اضافہ مزید فائدہ اور وضاحت سے خالی نہیں۔

اس کے بعد امام بخاریؒ نے پہلی حدیث الباب سے یہ ثابت کیا کہ گھی میں چوہا گر جائے تو حضور ﷺ کے ارشاد سے چوہے اور اس کے آس پاس کے گھی کو پھینک کر باقی گھی کا کھانا جائز ہے، دوسری حدیث نے بھی بتلایا کہ چوہے کو اور اس کے اردگرد کے متاثر شدہ گھی کو پھینک دیا جائے، تیسری حدیث سے معلوم ہوا کہ خدا کی راہ میں جہاد کرتے ہوئے جو زخم بھی لگے وہ قیامت کے دن اسی حالت میں دکھلایا جائے گا، حتیٰ کہ اس وقت اس سے خون بہتا ہوا بھی دیکھا جائے گا، البتہ اتنا فرق ہوگا کہ اُس خون کا رنگ تو اِسی دنیا کے خون جیسا ہوگا، مگر اس کی خوشبو مشک جیسی ہوگی۔

احادیثِ مذکورہ بالا پر بہت سے اہم اور طویل الذیل مباحث قائم ہوئے ہیں، جن کو ہم حتی الامکان سمیٹ کر یکجا کرنے کی سعی کریں گے، وبیدہ التوفیق جل ذکرہ۔

بحث ونظر: طہارت ونجاست ابواب چونکہ نہایت ہی اہم اور مہتم بالشان ہے، اس لئے امام طحاویؒ نے سب سے پہلے "معانی الآثار" میں اِس سے ابتداء کی ہے، اور "باب الماء یقع فیه النجاسة" لکھا ہے، پھر احادیث وآثار کی روشنی میں غیر معمولی حسنِ ترتیب سے کلام کیا ہے کہ باید و شاید، اس وقت ہم بخاری کے "باب مایقع من النجاسات فی السمن و الماء" پر لکھ رہے ہیں اور اس سلسلہ میں امام بخاریؒ نے جو کچھ ذکر کیا، اس کی تشریح ہو چکی ہے، مگر جس خوبی سے اس باب کے بھی سارے متعلقات کو امام امام طحاوی نے ایک جگہ ذکر فرمایا ہے وہ مطالعہ سے تعلق رکھتا ہے، ضرورت ہے کہ امام طحاوی کے اس باب کو مستقل رسالہ کی صورت میں مع تشریحات ومباحث کے اردو میں مرتب کر دیا جائے تو وہ امام صاحب موصوف کے علوم وتحقیقی شان کا ایک نمونہ ہونے کے ساتھ نہایت گراں قدر مفید ونافع مجموعہ ہوگا، پھر محقق عینی نے اس سلسلہ میں جو کچھ عمدۃ القاری میں لکھا ہے، اور اس سے زیادہ کا حوالہ "شرحِ معانی الآثار" کے لئے دیا ہے (عمدہ ۹۲۵-۱) وہ بھی محدثانہ تحقیقات کا شاہکار ہے،

حضرت العلامہ مولانا محمد یوسف صاحب دامت برکاتہم نے "امانی الاحبار" میں جا بجا محقق عینی کی دونوں شروحِ معانی الآثار کے اقتباسات لئے ہیں جو کتاب مذکور کی جان ہیں، مگر کسی وجہ سے وہ محولہ بالا تفصیل کو نہ لے سکے، اگر آئندہ ایڈیشن مین اس کو لے لیا جائے تو بڑی کمی پوری ہو جائے گی۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

حافظ ابن حزم نے "محلی" میں اسی بحث کو ۱۳۵-۱ سے ۱۶۵-۱ تک پھیلایا ہے وہ بھی قابلِ مطالعہ ہے، انھوں نے سارے ائمۂ مجتہدین کے مذاہب کی نام بنام تردید کی ہے، اور مسلکِ ظاہریہ کی تائید میں پورا زور صرف کر دیا ہے آخر میں چند صحابہ وتابعین کے آثار واقوال اپنے مسلک کی تائید میں نقل کر کے یہ بھی لکھدیا کہ ان حضرات کی تقلید بہ نسبت ابوحنیفہ، مالک وشافعی کی زیادہ بہتر تھی، امام احمد کا مذہب کچھ نہیں لکھا، نہ اس کی تردید کی، بظاہر اس لئے کہ ان کا مذہب الگ نہیں، ان کا ایک قول مالکیہ کے ساتھ ہے تو دوسرا شافعیہ کے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

تفصیل مذاہب: حضرت مولانا عبدالحیٔ صاحبؒ نے "التعلیق الممجد علی الموطأ الامام محمد" ۶۷ "باب الوضوء مایشرب منه السباع و تلغ فیه" میں لکھا:۔ اس باب میں پندرہ مذاب ہیں۔

(۱) مذہب ظاہریہ: پانی کسی حالت میں بھی نجس نہیں ہوتا، خواہ اس کا رنگ، مزہ اور بو بھی بدل جائے۔

(۲) مذہب مالکیہ: پانی نجس نہیں بجز اس صورت کے کہ اس کا رنگ، بو یا مزہ بدل جائے۔

(۳) مذہب شافعیہ: پانی نجس نہیں ہوتا اگر دو قلے یا زیادہ ہو۔ مولانا عبدالحئیؒ صاحبؒ نے لکھا کہ ان تین مذہب کے علاوہ باقی بارہ مذاہب خود ہمارے اصحاب حنفیہ کے ہیں، ان میں پہلا تحدید بالتحریک کا ہے، جو امام محمد، امام ابوحنیفہ اور آپ کے اصحاب قدماء کا ہے اور جس نے آپ کی طرف دوسری بات منسوب کی، اس نے غلطی کی، پھر تحریک کی تین صورتیں ہیں، ایک تحریک ہاتھ سے، دوسرے تحریک غسل سے، تیسرے تحریک وضوء سے، دوسرا مذہب تحریک بالکدرۃ کا ہے، تیسرا تحریک بالصبغ کا ہے، چوتھا تحدید بالسبع فی السبع کا ہے۔ (یعنی ۷×۷ ہاتھ) پانچواں ۸×۸ ہاتھ، چھٹا ۲۰×۲۰ ہاتھ ساتواں ۱۰×۱۰ ہاتھ، آٹھواں قول یا مذہب ۱۵×۱۵۔ نواں ۱۲×۱۲= اس طرح پندرہ سب مذاہب ہو گئے اور مولاناؒ نے آخر میں اپنا یہ فیصلہ بھی درج کر دیا کہ میں ان سب مذاہب کے دریاؤں میں گھسا اور تحقیق کا حق ادا کرنے کے لئے اپنے اصحاب (حنفیہ) کی بھی کتابیں مطالعہ کیں، اور دوسرے مذاہب کی بھی معتمد کتابیں دیکھیں، اس کے بعد واضح ہوا کہ سب سے زیادہ راجح مذہب تو دوسرا ہے (یعنی مالکیہ کا) اس کے بعد تیسرا، پھر چوتھا، جو ہمارے قدماءِ اصحاب وائمہ کا ہے باقی سب مذہب ضعیف ہیں۔'' (التعلیق الممجد ۶۷)

امام احمدؒ کا ایک قول شافعیہ کے موافق ہے، دوسرا مالکیہ کے (الکوکب الدری ۴۰۔۱) اور کوکب میں مغنی ابن قدامہ سے یہ بھی نقل ہوا کہ امام شافعیؒ کا بھی ایک قول امام مالک کے موافق ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

میاہ کے بارے میں تفصیلِ مذاہب اور دلائل ہم اس سے پہلے جلد کے ۶۰ سے ۶۴ تک لکھ آئے ہیں، اور ۵۸ میں یہ بات بھی خوب واضح کر دی تھی کہ تحدید کا الزام حنفیہ پر نہیں آتا، اور جن حضرات نے ایسا کہا یا سمجھا، وہ سراسر غلطی پر ہیں بلکہ تحدید کے مرتکب صرف امام شافعیؒ ہیں وغیرہ پوری بحث وہاں ہو چکی ہے۔

یہاں مولانا عبدالحئیؒ صاحبؒ کے قلم سے تفصیلِ مذاہب اس لئے دکھائی گئی کہ اول تو انھوں نے ظاہریہ[1] کا مذہب نقل کرنے میں غلطی کی ہے، کیونکہ تغیر کی حالت میں وہ بھی نجاست کے قائل ہیں، یہ دوسری بات ہے کہ مالکیہ سے ان کے یہاں توسع زیادہ ہے، اور اسی لئے ابنِ حزم نے محلی ۱۴۸۔۱ میں ثم العجب الخ سے امام مالک کی بھی تردید کی ہے، اس لئے اوجز المسالک ۵۲۔۱ میں جو ظاہریہ و مالکیہ کا مذہب ایک قرار دیا ہے وہ صحیح نہیں، اسی طرح لامع الدراری ۹۷۔۱ اور کوکب ۴۰۔۱ میں جو ظاہریہ کا مذہب ''اعتبارِ غلبۂ نجاست'' قرار دیا ہے، وہ بھی ان کے مذہب کی پوری ترجمانی نہیں ہے، کیونکہ بعض صورتوں میں وہ صرف تغیر کو بھی معتبر ٹھیراتے ہیں، اور بعض حالات میں غلبہ نجاست کو معیار بناتے ہیں، اس لئے ہمارے نزدیک ان کے مذہب کو نہ مالکیہ کے مذہب سے متحد کہہ سکتے ہیں اور نہ حضرت عائشہؓ وغیرہا کی طرف جو سب سے زیادہ وسعت والا قول منسوب ہے اسی کے مطابق کہہ سکتے ہیں۔ اگرچہ ابنِ حزم نے ۱۶۸۔۱ میں اپنا قول ان ہی کے مثل بتلایا ہے،

دوسری اہم بات یہ دکھلائی تھی کہ بقول حضرت علامہ کوثریؒ حضرت مولانا عبدالحئیؒ صاحبؒ نے جن مسائل میں دوسرے مذاہب کے مقابلہ میں بے وجہ ہتھیار ڈال دیئے ہیں، ان ہی مسائل میں سے میاہ کا زیر بحث مسئلہ بھی ہے، اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دوسروں کے اس پروپیگنڈے سے وہ غیر معمولی طور سے متاثر ہو گئے تھے کہ حنفیہ نے تحدید کی ہے، چنانچہ انھوں نے حنفیہ کے ہر قول کے ساتھ تحدید کا لفظ نمایاں کیا ہے حتیٰ کہ امام اعظم کی طرف بھی یہی نسبت بڑے زور شور سے کر دی ہے، حالانکہ اس سے زیادہ بے تحقیق بات نہیں ہو سکتی، ۵۸۔۴ انوار الباری میں بتلایا جا چکا ہے کہ تحدید کی نسبت ائمۂ حنفیہ میں سے صرف امام محمدؒ کی طرف ہوئی ہے اور وہ تحدید بھی درحقیقت تحدید نہ تھی بلکہ تقریبی اندازہ تھا اور اس سے بھی ان کا رجوع ثابت ہو چکا ہے پھر ایسی غلط نسبتوں کی بنا پر اپنے اصحاب کو ملزم بنانا، اور پھر یہ بھی دعویٰ کر دینا کہ اس کے خلاف جو بات منسوب کرے گا وہ غلط بھی ہے اور دوسرے مرجوح مذاہب کو اپنے مذہب کے مقابلہ میں راجح وارجح کہہ جانا استسلام اور بے وجہ تاثر وانفعال کی حد ہے، ۵۹۔۴ پر ہم حضرت شاہ صاحبؒ کا ارشاد بھی نقل کر چکے ہیں کہ امام اعظم ہرگز محدِّد نہیں ہیں، اور وہ دردہ کی تحدید ان سے قطعاً مروی نہیں ہے۔

---

[1] تحفۃ الاحوذی ۶۷۔۱ میں بھی اسی طرح نقلِ مذہب میں غلطی ہوئی ہے۔ (مؤلف)

اس کے بعد بے شائبہ تعصب کہا جاسکتا ہے کہ میاہ کی طہارت ونجاست کے بارے میں سب سے زیادہ اوفق بالا حادیث والآثار اور نظری لحاظ سے بھی سب سے زیادہ کامل ومکمل مذہب حنفیہ کا ہے اور اس کو ہم کافی دلائل وتفصیل سے پہلے لکھ چکے ہیں لہٰذا اب احادیث الباب کے دوسری متعلقات لکھے جاتے ہیں:۔

قال الزھری لاباس بالماء مالم یغیرہ الخ

امام بخاریؒ نے ترجمۃ الباب کے اندر امام زہری کا یہ قول بھی ذکر کیا کہ پانی کے اندر کوئی نجس چیز گر جائے تو جب تک اس کی وجہ سے پانی کا مزہ، رنگ وبو نہ بدلے وہ پاک ہی رہے گا، حافظ ابن حجرؒ نے اس پر لکھا:۔اس کا مطلب یہ ہے کہ قلیل وکثیر پانی میں کوئی فرق نہیں ہے، اعتبار صرف تغیر کا ہے، امام زہری کے اس مذہب کو اگر چہ ایک جماعت علماء نے اختیار کیا ہے، مگر ابو عبید نے کتاب الطہارۃ میں اس پر نقد کیا ہے کہ اس سے تو یہ لازم آئے گا کہ ایک شخص اگر پانی کے لوٹے میں پیشاب کردے اور پانی کا وصف نہ بدلے تو اُس پانی سے وضو وغیرہ جائز ہوجائے، حالانکہ یہ امر مکروہ اور قبیح ہے لہٰذا "قلتین" کے قول سے قلیل وکثیر کی تفریق کرکے اس مسئلہ میں مدد لی جائے گی، رہا یہ کہ امام بخاری نے حدیث قلتین کی تخریج نہیں کی، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کی اسناد میں اختلاف تھا، لیکن اس کے راوی ثقہ ہیں اور ائمہ کی ایک جماعت نے اس کی تصحیح کی ہے البتہ مقدار قلتین پر اتفاق نہیں ہوا، اور امام شافعیؒ نے احتیاطاً اس کو پانچ حجازی قرب قرار دیا ہے، اور اسی سے حدیث مرفوع ابن عباس الماء لاینجسہ شیئ" کی تخصیص کی گئی ہے الخ (فتح الباری ۲۳۸۔۱)

محقق عینی کا نقد: فرمایا:۔حدیث قلتین سے اس بارے میں نصرت کیسے حاصل کرسکتے ہیں جبکہ ابن العربی نے کہا کہ اس کا مدار علت پر ہے، یا اس کی روایت میں اضطراب ہے، یا وہ موقوف ہے، اور یہی بات کیا کم ہے کہ امام شافعیؒ نے اس کی روایت ولید ابن کثیر سے کی ہے، جو اباعنی ہے اور اس کی روایت مختلف ہے، قلتان بھی، قلتین اوثلاثا بھی ہے، اربعون قلۃ اور اربعون فرما بھی ہے، ابو ہریرہ اور عبیداللہ بن عمر پر موقوف بھی ہے، یعمری نے کہا:۔"ابن مندہ نے رواۃ کے لحاظ سے اس کی صحت علی شرط مسلم بتلائی ہے لیکن باعتبار روایت ے اس سے اعراض کیا ہے کہ اس میں کثیر اختلاف واضطراب ہے اور شاید امام مسلم نے اسی لئے اس کو ترک کیا ہے"۔میں کہتا ہوں کہ اسی اختلاف اسنادی کی وجہ سے امام بخاری نے بھی اس کی تخریج نہیں کی ہے، محقق ابو عمر نے تمہید میں کہا امام شافعیؒ نے حدیث قلتین کی وجہ سے جو مذہب اختیار کیا ہے، وہ از روئے نظر ضعیف اور بروئے اثر غیر ثابت ہے کیونکہ اہل علم کی ایک جماعت نے اس میں نقل سے کلام کیا ہے، علامہ ابو موسیٰ نے کتاب الاسرار میں لکھا کہ یہ خبر ضعیف ہے اور بعض حضرات نے اس لئے بھی اس کو قبول نہیں کیا کہ صحابہ وتابعین نے اس پر عمل نہیں کیا۔الخ (عمدۃ القاری ۹۲۴۔۱)

لمحۂ فکریہ: قارئین انوار الباری نے ملاحظہ کیا کہ مالکیہ کے مذہب کو کس طرح علماء امت نے کمزور بتلایا اور حافظ ابن حجر نے اس کی امداد و نصرت حدیث قلتین سے کرنی چاہی تو اس پر بھی اکابر امت نے کیا کچھ کہا ہے، یہ حال مالکیہ اور شافعیہ کے مذہبوں کا ہے، جن کے متعلق ہمارے مولانا عبدالحئی صاحبؒ نے اپنے کثیر مطالعہ اور طویل تحقیق کی بنا پر یہ لکھ دیا تھا کہ ہمارے نزدیک اس بارے میں سب سے زیادہ قابل ترجیح تو مالکیہ کا مذہب ہے اور دوسرے درجہ میں شافعیہ کا مذہب ہے اور تیسرے درجہ پر حنفیہ کا مذہب ہے حقیقت یہی ہے اور بالکل حقیقت کہ بقول علامہ کوثریؒ مولانا موصوف دوسروں کے لٹریچر اور پروپیگنڈے کی وجہ سے بعض مسائل میں غیر معمولی طور پر متاثر ہوگئے تھے، اور اس تاثر کے بعد جو کچھ لکھ گئے، اس سے اہل حدیث نے فائدہ اٹھانے کی پوری کوشش کی، اور حنفی مذہب کو بدنام کیا، کہ دیکھو تمہارے علامہ عبدالحئی صاحب جیسے محقق عالم بھی اس کے خلاف لکھ گئے ہیں، لیکن حق بات تو حق ہی ہوکر رہتی ہے، ان کے بعد علامہ کوثری، علامہ شوق نیموی، علامہ کشمیری، علامہ خلیل احمد انبیٹھوی، علامہ مفتی، سید مہدی حسن وغیرہ پیدا ہوئے، جنھوں نے فقہ حنفی کے دلائل و براہین کو نمایاں کیا، اپنے اکابر محدثین، محققین امام طحاوی،

محدث زیلعی، محقق عینی وغیرہم کی تحقیقاتِ عالیہ بھی پیش کیں اور دوسرے علماءِ امت کے محققانہ منصفانہ اقوال وارشادات بھی نمایاں کئے، جن سے صحیح رائے قائم کرنے میں بڑی سہولت ہوگئی، جزاهم الله عنا و عن سائر الامة المحمدية خير الجزاء۔

راقم الحروف بھی ان ان ہی حضرات اکابر کے نقشِ قدم پر چلنے اور آگے بڑھنے کی سعی میں مصروف ہے، امید ہے کہ ناظرین انوار الباری غائبانہ دعاؤں سے بدستور میری مدد کرتے رہیں گے۔ واللہ الموفق۔

افاداتِ انور: قال الزہری فی عظام الموتی نحوالفیل پر فرمایا:۔ اس سے امام بخاری مسئلۂ میاہ کے ذیل میں دوسرے متعلقاتِ باب کی طرف منتقل ہوئے ہیں، معلوم ہوا کہ امام بخاری ہاتھی کو نجس العین نہیں سمجھتے، جس طرح امام زہری نہیں سمجھتے تھے ورنہ نجس العین جانوروں کے تو تمام اجزء نجس ہوتے ہیں، اور جس طرح باقی حیوانات کے اجزاء ہڈی، سینگ، بال، اون مردار ہونے کی حالت میں بھی طاہر ہی ہوتے ہیں، اس طرح نجس العین کے نہیں ہوتے، جیسے خنزیر کے۔

قال ابن سیرین وابراھیم لاباٗس بتجارۃ العاج

اس پر فرمایا:۔ تجارت ہاتھی دانت کا ذکر یہاں امام بخاریؒ نے ادنی مناسبت کی وجہ سے کر دیا ہے، ورنہ مسئلۂ طہارت و نجاست کا اصل تعلق تو اس جانور کے گوشت سے ہوتا ہے، پھر اسی گوشت کے تابع اس جانور کا جھوٹا بھی ہوتا ہے، باقی دوسرے معاملات کا

لہ ہمارے ائمہ میں سے امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک ہاتھی نجس العین نہیں ہے، البتہ امام محمدؒ اس کو نجس العین قرار دیتے ہیں (عمدۃ القاری ۹۲۵۔ا) اور بدائع ۸۶۔ا میں ہے:۔ ہاتھی کی کھال کے متعلق العیون میں ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک دباغت سے پاک نہیں ہوگی، اور امام ابوحنیفہ وامام ابو یوسف سے مروی ہے کہ دباغت سے پاک ہوجاتی ہے کیونکہ وہ ان کے نزدیک نجس العین نہیں ہے۔

لہٰذا اس موقع پر فیض الباری ۳۳۲۔ا میں جو اس کا امام ابو یوسف کے نزدیک نجس العین ہونا لکھا گیا ہے وہ سبقت قلم ہے اور نہ یہ بات حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمائی ہے ممکن ہے کہ ضبطِ تقریر کے وقت غلطی ہوئی ہو اور اس قسم کی غلطیاں العرف الشذی وفیض الباری میں دوسری بھی ہیں، حضرت شاہ صاحبؒ کا حافظہ بے نظیر تھا اور وہ بیانِ مذاہب اور نقلِ حوالات وغیرہ میں بھی کبھی غلطی نہیں کرتے تھے، یعنی اس معاملہ میں نہایت متثبت تھے، دوسری فرد گذاشت یہ ہوئی کہ تالیفاتِ مذکورہ کو اشاعت کے لئے دینے سے قبل حوالوں کی تصحیح مراجعت کتب کے ذریعہ نہیں کی گئی ورنہ ایسی اہم اغلاط جو کتاب کی شان کے خلاف ہیں طبع نہ ہوتیں، العرف الشذی تو پھر بھی ایک عالم کی زمانہ تعلّم کی تالیف ہے، اس لئے وہ معذور سمجھے جاسکتے ہیں، لیکن فیض الباری کو تو ایک جید عالم نے تالیف کیا ہے جن کو ۳۰-۴۰ سال کا درسی تجربہ حاصل تھا اور خصوصیت سے برسہا برس ترمذی و بخاری شریف وغیرہ بھی پڑھائی ہے، اس لئے ایسے مواقع سے گذرتے ہوئے قلبی اذیت ہوتی ہے، یہ ضرور ہے اور میں جانتا ہوں کہ تالیف فیض الباری کے وقت وہ درسی مصروفیات میں زیادہ منہمک تھے اور ایسی بلند پایہ تحقیقی تالیف کے لئے مطالعۂ کتب ومراجعتِ حوالات کے لئے وقت نہ نکال سکے، اور ان حالات میں ان کو بھی بڑی حد تک معذور ہی سمجھنا چاہیے، اس لئے ان دونوں جلیل القدر کتابوں کی عظمت وافادیت سے صرفِ نظر یا ان کا استخفاف ہرگز مقصود نہیں، حاشاوکلا دوسرے، کبھی کبھی اپنی کوتاہی یا بے توفیقی پن پر بھی افسوس ہوتا ہے کہ زمانہ قیام ڈابھیل میں کسی وقت بھی حضرت شاہ صاحبؒ کے قلم بند کئے ہوئے نوٹس اور درسِ تقاریر بخاری کو اٹھا کر نہ دیکھا، نہ مصر جانے کے وقت ان کو ساتھ لیا کہ بہت کچھ اصلاحات واضافات فیض الباری کی طباعت کے وقت ان سے ہوسکتی تھیں، اس وقت علم بھی تازہ اور زیادہ مستحضر تھا۔

جس زمانہ میں حضرت شاہ صاحبؒ کی خدمتِ اقدس میں رہ کر نیل الفرقدین وغیرہ کی یادداشتیں مرتب کیں تو حضرتؒ نے مولانا بشیر احمد صاحب (بھٹہ) مرحوم سے فرمایا تھا:۔ مولوی صاحب! ''یہ صاحب اگر ہمیں پہلے سے جڑ جاتے تو ہم بہت کام کر لیتے''۔ حضرتؒ کی اس قسم کی حوصلہ افزائی سے بھی کبھی خیال اس قسم کے کام کا نہ ہوا، جس کی بڑی وجہ مجلسِ علمی کے انتظامی معاملات کی ذمہ داری تھی، کیونکہ ایسی الجھنوں کے ساتھ کوئی تالیفی کام قرینہ کا ہو ہی نہیں سکتا، دوسری وجہ یہ کہ حضرتؒ کے بڑے بڑے علم ومرتبہ کے تلامذہ موجود تھے میرے جیسے نااہل وکم علم کو ایسی تالیفی خدمات کا خیال کہاں ہوسکتا تھا لیکن کافی وقت گذر جانے پر دوسری قسم کے انداز سامنے آئے تو اس طرف کچھ کچھ توجہ شروع ہوئی، اور اب جو کچھ ہوسکتا ہے اس کے لئے جان کھپانے کا آخر تک عزم کر کے اس وادی میں قدم رکھا ہے، وما توفيقي الا بالله العلي العظيم، عليه توكلت و اليه انيب (مؤلف)

تعلق دور کا ہے، اور خاص طور سے تجارت کا جواز تو ملک پر مبنی ہے، طہارت ونجاست پر نہیں۔

نجس چیز سے نفع حاصل کرنے کی صورت

یہ امر زیر بحث ہے کہ جو چیز نجس ہو جائے، اس سے پھر کوئی فائدہ حاصل کر سکتے ہیں یا نہیں؟ حنفیہ فرماتے ہیں کہ تیل میں چوہا گر جائے تو اس کو فروخت کرنا اور چراغ میں جلانا جائز ہے لیکن ناپاک ہونے کی سبب اس کو مساجد میں نہیں جلا سکتے (اور بیع کرنے کی صورت میں خریدنے والے کو بتلا دینا چاہیے تاکہ ہو کھانے میں استعمال نہ کرے) معلوم ہوا کہ انتفاع کی بعض صورتیں جائز ہیں، البتہ مردار کی چربی اس سے مستثنیٰ ہے، کیونکہ اس سے کسی قسم کا انتفاع بھی درست نہیں، حتیٰ کہ کشتیوں پر بھی اس کو نہیں مل سکتے۔ غرض کہ جوازِ انتفاع دلیلِ طہارت ہو یہ کوئی ضابطہ وقاعدہ کلیہ نہیں ہے، اس لئے اجزاءِ مردار کی فروخت کا جواز بھی دلیلِ طہارت نہیں بن سکتا۔

صاحبِ تحفۃ الاحوذی کی تحقیق

آپ نے لکھا:۔''گھی میں چوہا گر کر مر جائے، یا کوئی اور نجاست گر جائے تو وہ نجس ہو جاتا ہے، اس کا کھانا جائز نہیں، اور ایسی ہی اس کی بیع وفروخت بھی اکثر اہلِ علم کے نزدیک جائز نہیں البتہ امام ابوحنیفہؒ نے اس کی بیع کو جائز قرار دیا ہے اور ایک جماعت اس طرف گئی ہے کہ اس سے نفع حاصل کرنا بھی جائز نہیں، اور وہ امام شافعیؒ کے دو قول میں سے ایک ہے، دوسرے کہتے ہیں کہ چراغ میں جلانے اور کشتی میں لگانے وغیرہ کا انتفاع جائز ہے، یہ قول امام ابوحنیفہ کا اور امام شافعی کا اظہر القولین ہے۔'' (تحفہ ۸۰۔۳)

لیکن حافظ ابن تیمیہؒ نے لکھا کہ نجس تیل کو چراغ میں جلانے کے بارے میں مذہبِ مالک وشافعی واحمد میں دو قول ہیں، اور اظہر القولین جواز ہے، جیسا کہ ایک جماعت صحابہ سے بھی یہی منقول ہے، معلوم ہوا کہ جوازِ استصباح کے قائل امام احمد بھی ہیں، جن کا ذکر صاحبِ تحفہ نے نہیں کیا، پھر یہ کہ صاحبِ تحفہ نے جوازِ بیع کا قائل صرف امام ابوحنیفہ کو بتلایا، حالانکہ حافظ ابن تیمیہؒ نے کافر سے جوازِ بیع کا قول امام احمد کا بھی نقل کیا (فتاوی ابن تیمیہؒ ۳۴۔۱) گویا ادھوری بات لکھنا یا امام صاحب کو منفرد دکھلانا بھی کوئی کارِ ثواب ہے؟ یا امام احمدؒ چونکہ ان حضرات اہلِ حدیث کے نزدیک ائمہ میں سب سے بڑے محدث ہیں، اس لئے ان کو دوسرے ائمہ کے ساتھ اور خصوصاً امام صاحب کے ساتھ دیکھنا یا دکھلانا بارِ خاطر بن جاتا ہے، حالانکہ امام احمدؒ کے بیشتر مسائل میں کئی کئی اقوال ملتے ہیں ور بہ کثرت امام اعظمؒ کے اقوال سے مطابق ہوتے ہیں، جو حنابلہ و حضرات اہلِ حدیث کے لئے باعثِ تقرب وموانست تھا نہ کہ موجب بعد وبغض وتعصب وغیرہ، والی اللہ المشتکی۔

حافظ ابن حزم کا اعتراض

آپ چونکہ گھی کا مسئلہ جس میں چوہا گر جائے دوسری سب بہنے والی چیزوں سے الگ کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جس کے بارے میں حدیث آگئی، اسی پر حکم کو منحصر رکھیں گے، قیاس سے دوسری چیزوں کا وہ حکم نہ ہوگا لہٰذا وہ تمام ائمہ مجتہدین پر معترض ہیں اور یہ بھی لکھا کہ گھی کے بارے میں جو حدیث وارد ہے، اس کی مخالفت امام ابوحنیفہ مالک وشافعی نے کی ہے کہ اس میں فلا تقربوہ ہے، اور یہ لوگ اس کا چراغ میں جلانا جائز بتلاتے ہیں (محلی ۱۵۴۔۱)

آگے امام مالک پر اعتراض کیا کہ وہ زیتون کا تیل نجس ہو جائے تو اس کو دھو کر کھا لینے کو جائز کہتے ہیں (محلی ۱۶۰۔۱)

جواب: اول تو چراغ میں جلانے کا جواز صرف مذکورین ائمہ ثلاثہ کے نزدیک نہیں ہے، بلکہ امام احمد بھی جواز ہی کے قائل ہیں ان کا ذکر کیوں نہیں کیا گیا؟ پھر اس کا جواب خود حافظ ابن تیمیہ نے دیا ہے، انھوں نے لکھا:۔ فلا تقربوہ کی زیادتی معمر کی روایت میں ہے، اور ان کی حدیث کو اگرچہ

بعض حضرات نے محفوظ سمجھ کر عمل کیا ہے اوران میں محمد بن یحییٰ ذہلی بھی ہیں بلکہ امام احمد نے بھی اس کو حجت سمجھا ہے کیونکہ انھوں نے جامد و مائع کا فرق کر کے فتوی دیا تھا، مگر درحقیقت یہ ان کی غلطی ہے، جس کا باعث یہ ہوا کہ حدیث معمر مذکور کا معلول ہونا ان پر واضح نہ ہو سکا، ورنہ امام احمد کا طریقہ یہ ہے کہ بعض اوقات اگر انھوں نے کچھ احادیث پر عمل بھی کیا اور پھر ان کا معلول ہونا ان کو ثابت ہو گیا تو ان کو چھوڑ کر دوسری قوی و غیر معلول احادیث کو اختیار کرتے اور ان سے ہی استدلال کیا کرتے تھے، جیسے امام احمدؒ کا ''لا نذر فی معصیة و کفارته کفارة یمین'' کو حجت بنایا، پھر ان کو معلوم ہوا کہ وہ معلول ہے تو اس کو ترک کر کے دوسری حدیث سے استدلال کیا۔ چنانچہ یہاں بھی اسی طرح ہوا ہے کہ امام بخاری و ترمذی وغیرہما نے حدیث معمر مذکور کو معلول قرار دیا ہے، اور اس کی غلطی واضح کی ہے، اور حق یہ ہے کہ صواب بھی ان ہی کے ساتھ ہے۔

اور اگر لفظ مذکور کی صحت تسلیم بھی کر لی جائے، تو اس کو ہم قلیل پر محمول کریں گے، کیونکہ عام طور سے اہل مدینہ کے پاس گھی تھوڑی ہی مقدار میں ہوتا ہوگا تو اسی تھوڑی مقدار کیلئے حضور علیہ السلام نے نجاست کا حکم دیا ہوگا، باقی بڑی مقدار میں بہنے والی چیز کی اس طرح نجاست کا حکم نہ نص صحیح سے ہوا ہے نہ ضعیف سے نہ اجماع سے نہ قیاس صحیح سے۔

غرض قلیل کے بارے میں جو فیصلہ امام احمد نے کیا ہے وہ حدیث معمر کی صحت کے گمان پر کیا ہے اور اگر وہ اس میں علت ''قادحہ'' پر مطلع ہو جاتے، جس طرح دوسری احادیث کے متعلق ہو گئے تھے، تو اس کے قائل نہ ہوتے کیونکہ اس بات کی نظائر بہ کثرت ہیں کہ جب بھی انھوں نے کسی حدیث کو لیا اور پھر اس کا ضعف واضح ہوا تو اس کو ترک کر دیتے تھے اور کسی حدیث کو معمول بہ بنانے سے پہلے بھی صحت کے بارے میں جانچ کیا کرتے تھے، اور صحت کا اطمینان کر لینے کے بعد اس کو لیتے تھے، یہی طریقہ اہل علم و دین کا ہے۔ رضی اللہ تعالیٰ عنہم،

امام احمدؒ نے حدیث معمر کی صحت کے گمان پر ہی ان آثار صحابہؓ سے بھی صرف نظر کی، جن سے اس کے خلاف بات ثابت ہوتی تھی غرضکہ قول معمر حدیث ضعیف میں فلا تقربوہ عامۂ سلف و خلف، صحابہ و تابعین و ائمہ کے نزدیک متروک ہے، اس لئے کہ ان میں سے اکثر حضرات چراغ میں جلانے کو جائز رکھتے ہیں، اور بہت سے اس کی بیع و فروخت یا پاک کرنے کو بھی جائز کہتے ہیں ظاہر ہے کہ یہ بات فلا تقربوہ کے خلاف ہے (فتاوی ابن تیمیہؒ ۲۶۔ ۱ تا ۲۸۔ ۱)

حافظ ابن حزم نے صرف امام مالک کی طرف جواز تطہیر کی بات منسوب کی تھی، اور یہاں سے معلوم ہوا کہ سلف و خلف میں بہت سے اس کے قائل ہیں، بلکہ دوسری جگہ حافظ ابن تیمیہؒ نے لکھا کہ نجس تیل و گھی وغیرہ کو دھو کر پاک کرنے کے بارے میں دو روایت ہیں، ایک روایت امام مالک، شافعی و احمد کے مذاہب میں یہ ہے کہ وہ دھونے سے پاک ہو جاتے ہیں جس کو ابن شریح، ابوالخطاب، ابن شعبان وغیرہم نے اختیار کیا ہے اور امام شافعی وغیرہ کا تو مشہور مذہب یہی ہے (۳۴۔ ۱)

لمحۂ فکریہ: بعض مسائل میں امام اعظمؒ کے خلاف بڑا طومار باندھا گیا ہے کہ انھوں نے حدیث کو ترک کیا، وغیرہ، ابھی آپ نے دیکھا کہ حافظ ابن تیمیہؒ نے امام احمد ایسے محدث اعظم کے بارے میں (جو دس لاکھ احادیث کے حافظ تھے) کیا کچھ ریمارک کیا ہے، اور امام بخاری، ترمذی وغیرہ محدثین کی تحقیق کے خلاف امام احمد کا ایک غلطی پر قائم رہ کر اسی کے مطابق فتویٰ دے دینے اور آخر عمر تک اس غلطی کا تدارک نہ کر سکنے کا اعتراف بھی اوپر بیان ہو چکا ہے۔

نیز معلوم ہوا کہ بیان مذاہب میں کس کس طرح تساہل ہوتا گیا ہے اور ایسے تساہل کی نشاندہی انوارالباری میں ہم صرف اس لئے کرتے ہیں کہ کسی مسئلہ کی تحقیق کے لئے سب سے پہلا زینہ یہی ہے کہ اس کو ماننے والے اور چلانے والے اکابر امت میں سے کون کون تھے وہ سامنے آ جائیں اور اگر وہ کسی غلط فہمی سے اس کے قائل ہوئے ہیں تو وہ خامی بھی معلوم ہو جائے جیسے یہاں حافظ ابن تیمیہؒ نے امام احمد کے متعلق بتلائی حدیث کی فنی ابحاث میں ایسے امور سے صرف نظر ہی تحقیق کی بہت بڑی خامی ہے، حافظ ابن حزم جیسے محدث کی یہاں ''فلا تقربوہ کی تائید میں پورا

زور صرف کرنا بھی دیکھا جائے اور حافظ ابن تیمیہؒ کے فتاویٰ سے اس کے خلاف مواد بھی سامنے ہو تو بات نکھر جاتی ہے، وہوالمقصود۔

امام بخاری رحمہ اللہ کا مسلک و دیگر امور

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ یہاں چار اہم امور قابلِ ذکر ہیں:۔ اول یہ کہ امام بخاریؒ کا مسلک مسئلۃ الباب میں کیا ہے؟ دوسرے یہ کہ شارحین نے کیا سمجھا؟ تیسرے یہ کہ انھوں نے جو کچھ سمجھا وہ اگر غلط ہے تو کیوں؟ چوتھے یہ کہ حدیث بخاری سے استدلال کا کیا جواب ہے؟ خواہ بخاری کا اپنا مختار کچھ بھی ہو۔

(۱) گھی، تیل، پانی وغیرہ بہنے والی چیزوں میں اگر نجاست گر جائے تو اس کی کئی صورتیں ہیں، ایک یہ کہ وہ نجاست منجمد ہو تو اگر وہ سیال چیز میں بھی گر جائے اور فوراً ہی نکال کر پھینک دیا جائے کہ نجاست کا اثر اس میں نہ ہو پائے تو چیز نجس نہ ہوگی، یہ امام احمد رحمہ اللہ کا مذہب[1] غیر مشہور روایت میں ہے، دوسری صورت یہ ہے کہ نجاست خواہ جامد ہو یا سیال مگر وہ جمے ہوئے گھی یا تیل وغیرہ میں گر جائے تو اس کا حکم امام احمد کے یہاں یہ ہے کہ اس نجاست کو اور اس کے ارد گرد کے تیل، گھی وغیرہ کو پھینکدیں گے باقی کا استعمال بدستور جائز ہوگا، اور اگر وہ نجاست سیال گھی تیل وغیرہ میں گرے گی تو ان کا استعمال کھانے میں جائز نہ ہوگا، چراغ میں جلانا وغیرہ درست ہوگا، یہ فرق امام احمدؒ سے حافظ ابن تیمیہؒ نے اپنے فتاویٰ ۲۶۔۱ میں نقل کیا ہے جس کا ذکر اوپر بھی آچکا ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ کی رائے ہے کہ امام بخاریؒ نے مسئلۃ الباب میں امام احمدؒ کا یہی مسلک اختیار کیا ہے، امام بخاری نے ایک حدیث تو چوہا گرنے کی ذکر کی، اس کو بطور نجاستِ جامدہ قرار دیں گے، اور اگرچہ اس حدیث کی مراد دوسرے ائمہ و محدثین نے تو یہی متعین کی ہے کہ گھی بھی منجمد تھا، ورنہ القوہا وما حولہا (چوہے اور اس کے آس پاس کے گھی کو پھینکدو) کا مطلب بہتے ہوئے گھی کی صورت پر منطبق نہیں ہوتا (قالہ ابن العربی وغیرہ) مگر امام احمد اس کو وہاں بھی منطبق کرتے ہیں، چنانچہ نقل ہے کہ جب ان سے صاحبزادے عبداللہ بن احمد نے کہا کہ پھینکنے کی صورت میں تو جامد ہو سکتی ہے سیال میں نہیں تو امام احمدؒ کو غصہ آگیا، اور فرمانے لگے کہ "ایک چلّو بھر کر پھینک دیا جائے"

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ چلّو بھر کر بھی جب ہی پھینک سکتے ہیں کہ برتن کھلا ہوا اور منہ چوڑا ہو، پھر وہ سیال بھی گاڑھا ہو، لیکن اگر برتن زیادہ گہر، منہ تنگ یا وہ سیال رقیق ہو تو امام احمد کی تجویز نہ چلے گی اور شاید امام احمدؒ کو غصہ بھی اسی لئے آگیا کہ اشکال مذکورہ کا شافی جواب ان کے پاس نہ تھا۔ پھر فرمایا:۔ یہ صاحبزادے عبداللہ بھی حافظِ حدیث تھے اور ان ہی کی وجہ سے امام احمد کی کنیت ابوعبداللہ ہوئی ہے، دوسرے صاحبزادے صالح بن احمد ہیں۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ میرے نزدیک امام بخاریؒ نے امام احمد ہی کا مسلک مذکور اختیار کیا ہے، اور وہ بھی دونوں صورتوں (جامد و سیال) میں فرق کرتے ہیں۔

(۲) شارحینِ بخاری (حافظ ابن حجر وغیرہ) یہی سمجھے ہیں کہ امام بخاری نے امام مالک کا مسلک اختیار کیا ہے کہ تغیر و عدم تغیر پر نجاست و طہارت کا مدار ہے اور اس کی وجہ بظاہر دو ہیں، ایک تو یہ کہ امام بخاری نے ۱۳۱ ۸ میں "باب اذا وقعت الفارۃ فی السمن

---

[1] (حنفیہ کے یہاں بھی اس کی کچھ خاص صورتیں ہیں جن کا مدار ضرورت و حرج پر ہے، مثلاً بدائع ۶ ۷۔۱ میں ہے کہ گھر کے برتنوں میں نجاست گرنے کا حکم اور ہے اور کنوں کا حکم دوسرا ہے کیونکہ گھریلو استعمال کے چھوٹے برتنوں میں رکھی ہوئی چیزوں کو ڈھانک کر رکھنے کا اہتمام ہو سکتا ہے اور کرنا بھی چاہیے، کنوں وغیرہ کو ڈھانکنے کا اہتمام دشوار ہے، اس لئے اس میں تنگی و دشواری کا لحاظ کر کے شریعت سہولت دیتی ہے، پس اگر دودھ دوہنے کے برتن میں مثلاً ایک دو مینگنی گر جائیں اور ان کو فوراً نکال کر پھینکدیں تو وہ دودھ نجس نہ ہوگا، کیونکہ ضرورت کا موقع ہے، زیادہ گر جائیں تو پھر یہ سہولت نہ ہوگی، اس سے امام احمدؒ اور حنفیہ کے مسلک کا فرق معلوم ہو گیا واللہ تعالیٰ اعلم۔ پھر شہر کے کنوں اور جنگلات کے کنوں میں بھی فرق کیا گیا۔ جس کی تفصیل کتابِ مذکور میں دی گئی ہے۔ (مؤلف)

الجامد و الذائب ''باندھا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ جامد وسیال میں ان کے نزدیک کوئی فرق نہیں ہے، دوسرے یہ کہ اس حدیث میں انھوں نے زیادتی لفظ ''فان کان مائعا فلا تقربوہ'' کو معلول قرار دیا ہے جیسا کہ ترمذی میں ان کے قول کا حوالہ نقل ہوا ہے (ترمذی ۲-۲) ان دونوں باتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ جمہور کے مسلک سے الگ ہیں جو فرق کرتے ہیں، لہٰذا امام مالک ہی کا مذہب رہ گیا جس کی موافقت کی ہے کیونکہ وہ تغیر وعدم تغیر کے قائل ہیں، اور حنفیہ وشافعیہ تو تھوڑی چیز میں نجاست گرنے سے نجس ہی کہتے ہیں، اس لئے سیال چیز میں نجاست گرنے سے طہارت کے باقی رہنے کا سوال ہی نہیں ہے، جامد کی صورت میں وہ ضرور حدیث الباب کے مطابق عمل کرتے ہیں، غرض شارحین نے دیکھا کہ ان دونوں مذاہب کی مطابقت تو ہو ہی نہیں سکتی، اور امام احمدؒ کا قول مذکور غیر مشہور ہونے کے سبب سے ان کے پیش نظر نہ ہوگا، اس لئے مالکیہ کی موافقت کا فیصلہ کر دیا۔

(۳) میرے نزدیک وجوہِ مذکور کا جواب یہ ہے کہ ۸۳۱ میں ترجمہ کی تعمیم اسی صورت پر منحصر نہیں جو شارحین نے سمجھی ہے اس لئے کہ ممکن ہے امام بخاری نے لفظ جامد تو حدیث کے اتباع میں لکھا ہو اور ذائب کا لفظ اس لئے بڑھایا ہو کہ ناظرین اس کے لئے حکم شرعی تلاش کریں، اپنی طرف سے کوئی فیصلہ کن حکم نہیں بتلایا ہے، لہٰذا کوئی دلیل اس امر پر نہیں ہے کہ خود امام بخاری کے نزدیک دونوں کا حکم مساوی ہے، اسی طرح امام زہری کا جواب بھی ضروری نہیں کہ دونوں کے لئے برابر ہو، بلکہ ممکن ہے جواب جامد کے بارے میں دیا ہو کہ اس میں حدیث وارد ہو چکی ہے اور ذائب (سیال) کے بارے میں سکوت کیا ہو، باقی حافظ ابن حجرؒ نے جو امام زہری کا اثر ذکر کر کے لکھا ہے کہ ان کے جواب سے بظاہر دونوں کا حکم ایک معلوم ہوتا ہے۔ (فتح الباری ۵۲۹-۹)

یہ شرح میرے نزدیک پسندیدہ نہیں ہے، رہا امام بخاری کے اعلال سے استدلال، وہ بھی قوی نہیں، کیونکہ ممکن ہے وہ اپنے درجہ میں صرف فنی حدیثی تحقیق ہو، مسئلۃ الباب کی وجہ سے نہ ہو، جس سے امام بخاری کی رائے نفس مسئلہ کے متعلق متعین کر لی گئی ہے، لہٰذا یہ بات اچھی طرح واضح ہوگئی کہ امام بخاریؒ نے مسئلہ مذکورہ میں امام مالک کا مذہب اختیار نہیں کیا بلکہ امام احمدؒ کی روایت غیر مشہور کی طرف مائل ہوئے ہیں یعنی نجاست جامدہ وغیر جامد کا فرق، یا جامد وسیال چیزوں میں فرق۔

(۴) حدیثِ بخاری سے صرف جامد کا مسئلہ نکلتا ہے، ذائب وسیال کا نہیں، جیسا کہ ابن العربی نے کہا کہ اگر سیال چیز میں نجاست گرے گی تو اس کے آس پاس کے حصہ کو متعین کرنا اور پھینکنا ممکن ہی نہیں، کیونکہ جس طرف سے بھی اس کو الٹنا چاہیں گے، اس کی جگہ فوراً ہی دوسرے حصے پیچھے سے آجائیں گے اور وہ بھی اردگرد کے حصے بن جائیں گے، یہاں تک کہ سب ہی کو پھینک دینا پڑے گا، اور جب القاء ما حول کا حکم صرف جامد ہی میں جاری ہو سکتا ہے تو سیال جس میں وہ نہیں مل سکتا کیونکر حدیث کا مدلول بن سکتا ہے، لہٰذا وہ سب ہی نجس ماننا پڑے گا، پس اگرچہ حدیثِ بخاری اپنے لفظ ومنطوق کے لحاظ سے فرق پر دلالت نہیں کرتی، مگر اپنے مفہوم ومعانی کے اعتبار سے تو جامد وسیال کا فرق ہی بتلا رہی ہے جو جمہور کا مسلک ہے کہ دونوں کا حکم یکساں نہیں ہے۔

اس کے بعد حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ حدیثِ بخاری کے مفہوم مذکور کی تائید ابوداؤد کی حدیثِ ابی ہریرہ سے اور نسائی کی حدیثِ میمونہ کے منطوق سے بھی ہوتی ہے، ابوداؤد کتاب الاطعمہ میں ''باب فی الفارۃ تقع فی السمن'' کے تحت حدیث کے یہ الفاظ ہیں:۔ ''اذا وقعت الفارۃ فی السمن فان کان جامدا فالقوھا وما حولھا وان کان مائعاً فلا تقربوہ'' (چوہا گھی میں گر جائے تو اگر گھی جما ہوا ہے تو چوہے کو اور اس کے اردگرد کے گھی کو پھینک دو، اور اگر گھی سیال ہے تو اس کے پاس مت جاؤ، آخری جملہ کا مقصد کھانے سے روکنا ہے اسی لئے دوسرے استعمال وتصرف میں کوئی حرج نہیں ہے۔

اشکال و جواب: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ایک بات یہاں کھٹک سکتی ہے کہ نجاستوں کے گرنے کے باعث جتنی احادیث سے نجاستِ ماء کا ثبوت ہوا ہے وہ سب سیال نجاستوں کے بارے میں ہیں، بجز حدیثِ فارہ کے اور اس سے امام احمدؒ کی تائید ملتی ہے کہ وہ نجاستِ جامدہ وغیر جامدہ میں فرق کرتے ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حدیثِ فارہ کو بیانِ فرق پر محمول کرنا درست نہیں، بلکہ صورت یہ ہے کہ احادیث میں عامۃ الوقوع حادثات سے تعرض کیا گیا ہے، مثلاً ٹھیرے ہوئے پانی میں پیشاب کرنے کی ممانعت اس لئے ہوئی کہ لوگ اس کو برا نہیں سمجھتے تھے، خصوصاً عرب کے بدوی کہ وہ اس سے احتراز نہیں کرتے تھے، براز کرنے کی ممانعت کی ضرورت نہیں سمجھی کہ لوگ خود ہی پانی میں ایسی حرکت کو برا سمجھتے تھے، ایسے ہی گھروں کے اندر کتے بلی ہی پانی وغیرہ میں منہ ڈالتے ہیں اور جنگلات میں درندے، اسلئے ان کے احکام بتلائے، یا عام عادت ہے کہ صبح سوکر اٹھتے ہیں تو پہلے ہاتھ منہ دھوتے ہیں اور چونکہ ٹوٹی دار لوٹوں یا دستے دار جگھوں کا رواج نہ تھا، اس لئے برتنوں کے اندر ہی ہاتھ ڈال کر دھوتے تھے، ہاتھوں میں نجاست لگی ہوتی تو اس سے پانی کے نجس ہونے کا خطرہ تھا، اس لئے اس سے بھی منع فرمایا ان صورتوں کے علاوہ ایک صورت چوہے کے گرنے کی بھی پیش آجایا کرتی ہے، اس کو بھی بیان فرمادیا، اس سے یہ سمجھنا کہ ایک صورت دوسری عام اور اکثر پیش آنے والی صورتوں سے الگ اس لئے بیان فرمائی کہ اس کا حکم الگ تھا، صحیح نہیں ہے، پھر اس سے نجاستِ جامدہ کا مسئلہ نکالنا بھی صحیح نہیں، کیونکہ نجاستوں کی تفریق درست نہیں، یہ دوسری بات ہے کہ ضرورت وتنگی دفع کرنے کے لئے قدرِ قلیل سے شریعت کی مسامحت نکل آئے جیسے حنفیہ کے یہاں ایک دو مینگنی کے لئے ہے، اسی طرح سیال گھی تیل وغیرہ میں چوہا یا دوسری نجاستِ جامدہ گر جائے تو جامد کی طرح اس کی بھی طہارت حدیث سے نکالنا غلط ہے، جو امام احمد نے سمجھی، اس لئے جمہور کے نزدیک وہ سب نجس ہوجاتا ہے، البتہ اس کی تطہیر (پاک کرنے کی) صورتیں ہوسکتی ہیں، جن کی تفصیل کتبِ فقہ میں ہے۔

مختاراتِ امام بخاری رحمہ اللہ

فرمایا:۔آپ کے مختار مسائل فقہیہ کو آج تک کسی نے جمع نہیں کیا، جس طرح دوسرے ائمہ مجتہدین وغیرہم کے کئے گئے ہیں، اس لئے ان کے تراجم ابواب پر کھینچ تان رہتی ہے، ہر شخص اپنی تحقیق یا مذہب ومسلک کے مطابق بتلانے کی کوشش کرتا ہے لیکن **وکل یدعی حبا بلیلی ولیلی لا تقربھم بذاک** "کے مصداق ان دعووں کا حاصل کچھ نہیں۔ امام بخاری چونکہ خود ایک درجہ اجتہاد رکھتے ہیں اور کسی کی تقلید نہیں کرتے، اس لئے اپنی فہم وعلم کے مطابق فیصلے کئے ہیں، اور میں نے تو یہ طریقہ اختیار کیا ہے کہ ان کے تراجم کو پہلے خالی الذہن ہو کر سمجھنے کی کوشش کرتا ہوں اس کے بعد دیکھتا ہوں کہ انھوں نے کسی مذہب کی موافقت کی ہے یا نہیں؟ چنانچہ میں جو کچھ سمجھتا ہوں وہی بات ان کی طرف منسوب کرتا ہوں، خواہ وہ رائے دوسرے شارحینِ بخاری کے خلاف ہی ہو۔ جیسے یہاں کیا ہے تاہم یہ سب ظن وتخمین ہے، والعلم عند اللہ تعالیٰ۔

قولہ اللون لون الدم والعرف عرف المسک

تیسری حدیث الباب کے اس جملہ پر محدثین نے لمبی بحثیں کی ہیں جن کا خلاصہ یہاں ذکر ہوگا، جملہ مذکورہ کا مطلب تو جیسا کہ حافظ ابن حجرؒ نے لکھا یہ ہے کہ قیامت کے دن شہیدوں کے زخم اور ان سے خون بہتا ہوا سب اہلِ قیامت کو اس لئے دکھلایا جائیگا کہ ان کی فضیلت اور ظالموں کا ظلم سب پر عیاں ہوجائے اور ان کے خون سے مشک کی طرح خوشبو مہکنے کا فائدہ یہ ہوگا کہ اہلِ موقف سب ہی ان کی عظمت و بڑائی کو جان لیں گے، اور اسی لئے دنیا میں شہیدوں کے جسموں سے خون دھونے کو شریعت نے روک دیا ہے، محقق عینی نے مزید لکھا کہ اہلِ موقف کو

یہ دکھلانا ہے کہ خون جیسی نجس و قابلِ نفرت چیز کو مذموم صفت شرفِ شہادت کے سبب بہترین عمدہ صفت میں بدل سکتی ہے، چنانچہ سارا میدانِ حشر شہیدوں کے خون کی مشک جیسی خوشبو سے مہک جائے گا۔

اس کے بعد یہ بحث ہے کہ امام بخاری اس موقع پر حدیثِ مذکور کو کیوں لائے ہیں؟ بظاہر اس کی مناسبت سمجھ میں نہیں آتی، حافظ ابن حجر اور محقق عینیؒ نے لکھا کہ محدث اسماعیلی نے سخت اعتراض کیا کہ حدیث کو اس باب میں لانے کی کوئی وجہ نہیں ہے، کیونکہ اس سے خون کی طہارت و نجاست کچھ بھی ثابت نہیں ہوتی، یہ تو صرف خدا کی راہ میں زخمی ہونے والوں کی فضیلت بتلانے کے لئے وارد ہوئی ہے۔

لہٰذا اس اعتراض کے جو جوابات اور توجیہِ مناسبت کے لئے اقوال نقل ہوئے ہیں یہاں ذکر کئے جاتے ہیں:۔

(۱) حافظ ابن حجر نے لکھا! جواب یہ دیا گیا ہے کہ ''امام بخاریؒ کا مقصود اپنے مذہب کی تائید کرنی ہے کہ پانی محض نجاست مل جانے سے نجس نہیں ہوتا، جب تک کہ اس میں تغیر نہ آجائے، یہ اس لئے کہ صفت کے بدلنے سے موصوف پر اثر ہوتا ہے، پس جس طرح خون کی ایک صفت بو والی خوشبو میں بدل جانے سے نجاست سے طہارت کا حکم آگیا اسی طرح پانی کی کوئی صفت اگر نجاست کی وجہ سے بدل جائے تو اس کی بھی طہارت کا حکم بدل کر نجاست کا حکم آجائے گا اور جب تک تغیر نہیں آئے گا نجاست نہیں آئے گی۔'' لیکن اس[1] جواب پر یہ نقد کیا گیا ہے کہ مقصد تو انحصارِ نجاست تغیر پر بتلانا ہے اور یہاں صرف اتنی بات معلوم ہو سکی کہ نجاست تغیر کی وجہ سے ہو سکتی ہے حالانکہ اس سے کسی کو اختلاف نہیں[2]، (کہ ایک سبب نجاست کا تغیر بھی ہے بلکہ تغیر سے نجاست پر تو سب ہی متفق ہیں اور یہ اجماعی مسئلہ ہے) محلِ نزاع تو یہ امر ہے کہ نجاست کا سبب صرف تغیر ہی ہے یا دوسرے اسباب بھی ہیں۔

حافظ نے لکھا کہ اس توجیہ کو ابن دقیق العید نے بھی نقل کر کے لکھا کہ یہ توجیہ ضعیف ہے اور تکلف سے خالی نہیں۔ (فتح الباری ۲۴۰۔۱)

محقق عینی نے لکھا:۔ حاصلِ نقد یہ ہے کہ امام بخاری کا جو مقصد جواب مذکور میں بتلایا گیا ہے، اور اس کا جس طرح اثبات کیا گیا ہے، وہ دلیل و تحقیق کے معیار پر صحیح نہیں ہے۔'' (عمدہ ۹۳۰۔۱)

(۲) بعض حضرات نے یہ توجیہ کی کہ امام بخاری مشک کی طہارت بیان کر رہے ہیں تا کہ اس کو منجمد خون سمجھ کر نجس (وحرام) کہنے والوں کا رد ہو جائے، یعنی جب خون کی مکروہ حالت بدبو سے تجاوز کر کے محبوب کیفیت خوشبوئے مشک سے بدل گئی، تو حلت کا حکم آگیا اور نجاست کی جگہ طہارت آگئی، جیسے (حرام و نجس) شراب سرکہ بن جائے تو وہ حلال و طاہر بن جاتی ہے۔

(۳) کرمانی کا جواب: پہلے شرحِ کرمانی سے نقل شدہ جواب نقل ہوا ہے، جو حافظ نے نقل کیا تھا، اور محقق عینی نے لکھا کہ وہ کرمانی نے اپنی شرح میں کسی اور سے نقل کیا تھا، اب یہاں خود علامہ کرمانی کا جواب لکھا جاتا ہے۔ جس کو محقق عینی نے نقل کیا ہے۔

---

[1] محقق عینی نے لکھا کہ جوابِ مذکور و تعقب دونوں شرحِ کرمانی سے نقل ہوئے ہیں، اور تعقب کی عبارت حافظ ابن حجر نے بدل کر ایسی بنادی ہے کہ اس سے مقصدِ تعقب و نقد پر پوری روشنی نہیں پڑتی، پھر عینی نے اصل عبارت بھی شرح کرمانی سے نقل کردی ہے جو حقیقۃً زیادہ واضح اور زوردار ہے۔

حافظ الدنیا عینی کے مقابلہ میں: اس سے محقق عینی کا حافظ کے مقابلہ میں زیادہ متیقظ ہونا ثابت ہوتا ہے، ہمارے حضرت شاہ صاحبؒ فرمایا کرتے تھے کہ سب سے زیادہ متیقظ حتی کہ حافظ ابن حجر سے بھی زیادہ محدث زیلعی ہیں اور راقم الحروف کا حاصلِ مطالعہ یہ ہے کہ محقق عینی بھی حافظ ابن حجر سے اس صفت میں فوقیت رکھتے ہیں مگر افسوس ہے کہ خود حنفیہ نے بھی اپنے اکابر کی قدر و منزلت کو نہیں پہچانا، اور اسی لئے ان کے علوم و کمالات سے استفادہ بھی نہیں کیا، حالانکہ امام طحاوی، جصاص، ماردینی، زیلعی، مغلطائی، عینی، ابن الہمام، قاسم بن قطلو بغا، ملا علی قاری، علامہ زبیدی وغیرہ اکابر محققین محدثین کا دوسرے مذاہب میں جواب نہیں ہے۔ امید ہے کہ مطالعۂ انوارالباری کے بعد اپنے حضرات کی قدر پہچانی جائے گی۔ واللہ الموفق (مؤلف)

[2] یہاں عمدۃ القاری ۹۳۰۔۱ میں بجائے لفظ وہو وفاق کے وہو باق طبع ہو گیا ہے، جس سے مطلب خبط ہو گیا ہے، اسی طرح چند سطور کے بعد ابن رشید کی جگہ ابن رشد چھپ گیا ہے، اس کے علاوہ بھی عمدۃ القاری میں بہ نسبت فتح الباری کے طباعت کی غلطیاں زیادہ ہیں، فلیتنبہ لہا۔'' مؤلف''

''وجہِ مناسبتِ حدیث ترجمہ سے مشک کے اعتبار سے ہے کہ اس کی اصل خون ہے جو منجمد ہو گیا اور وہ ہرن کا نجس فضلہ ہے، لہٰذا دوسرے خون اور فضلات کی طرح اسے بھی نجس ہی ہونا چاہیے، اس لئے امام بخاری نے ارادہ کیا کہ نبی کریم ﷺ کی اس کے لئے مدح نقل کر کے طہارت ثابت کریں، جیسا کہ اثر زہری سے عظم الفیل کی طہارت بتلائی ہے، اس سے غایت درجہ کی مناسبت واضح ہو گئی، اگر چہ اس کو لوگوں نے نہایت مشکل سمجھا تھا۔'' محقق عینی نے اس پر نقد کیا کہ غایتِ ظہور تو بڑی بات ہے، اس سے تو کسی درجہ میں بھی مناسبت نہیں ثابت ہوئی اور اشکال بدستور موجود ہے۔

(۴) ابنِ بطال کا جواب: آپ نے فرمایا:۔ امام بخاری نے باب نجاست ماء میں یہ حدیث اس لئے ذکر کی کہ ان کو پانی کے بارے میں کوئی حدیث صحیح السند نہیں مل سکی، لہٰذا دمِ مائع (سیال) سے مائع و سیال چیزوں کے حکم پر استدلال کیا کہ یہ وصف دونوں میں جامع ہے، محقق عینی نے لکھا کہ یہ توجیہ بھی اچھی نہیں ہے۔ کمالا یخفیٰ۔

(۵) ابن رشید کا جواب: فرمایا:۔ ''مقصدِ بخاری یہ ہے کہ خون کے عمدہ خوشبو کی طرف منتقل ہونے ہی نے، اُس کو حالتِ ذم سے حالتِ مدح کی طرف منتقل کیا ہے، اس سے یہ بات حاصل ہوئی کہ ایک وصفِ بو دو وصف رنگ و ذائقہ پر غالب مانا گیا، اور اس سے یہ مستنبط ہوا کہ جب بھی تین اوصاف میں سے ایک وصف صلاح یا فساد کا تغیر لے گا تو باقی دو وصف اس کے تابع ہوں گے۔'' عینی نے تو اتنا ہی قول نقل کیا ہے، مگر حافظ نے مزید نقل کیا:۔ ''اور گویا امام بخاری نے ربیعہ وغیرہ سے جو بات نقل ہوئی ہے اس کے رد کی طرف بھی اشارہ کیا ہے، وہ یہ کہ ایک وصف کے بدلنے سے کچھ نہیں ہوتا جب تک دو وصف کا تغیر نہ ہو، پھر کہا کہ ممکن ہے اس سے اس امر پر بھی استدلال کیا ہو کہ پانی کی بو اگر عمدہ چیز سے بدل جائے تو اس سے پانی کا نام سلب نہ کریں گے، جس طرح خون کے مشک کی خوشبو حاصل کرنے پر بھی اس کا نام خون ہی رہا، پس جب وہ نام مسمّی پر بدستور بولا گیا تو حکم بھی اسی کے تابع ہوگا۔''

حافظ کے دو اعتراض: آپ نے فرمایا:۔ پہلی بات پر تو یہ اعتراض ہے کہ جب پانی کے تینوں وصف فاسد ہوں اور پھر ایک وصف صلاح کی طرف بدل جائے تو تحقیق مذکور کی رو سے اس سب کو صالح کہنا پڑے گا، حالانکہ یہ امر ظاہر الفساد ہے، دوسری بات پر کہ اس سے پانی کا نام سلب نہیں کر سکتے، لازم آئے گا کہ وہ کسی ایسی صفت کے ساتھ موصوف نہ ہو جو پانی کا نام باقی رہنے کے ساتھ اس کے استعمال سے مانع ہو۔ واللہ اعلم۔'' (فتح الباری ۲۴۰۔ ۱)

محقق عینی نے یہ اعتراض کیا کہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ اگر ایک وصف نجاست کا پایا جائے تو جب تک دو وصف نجاست کے نہ ہوں کوئی اثر نہ ہوگا، حالانکہ یہ بات صحیح نہیں ہے اور نہ ربیع کے سوا اور کسی سے نقل ہوئی ہے۔

(۶) ابن المنیر کی توجیہ: جب اس کی صفت، طاہر کی صفت کی طرف بدل گئی، تو نجاست کا حکم اس پر لگانا باطل ہوگا۔

(۷) قشیری کی توجیہ: پانی میں رعایت ولحاظ تغیر لون کا ہے بو کا نہیں، کیونکہ نبی کریم ﷺ نے خون شہید کو خون ہی فرمایا۔ مشک نہیں فرمایا اگر چہ اس کی بو مشک جیسی ہو گی، اسی طرح پانی میں تغیر کا لحاظ ہوگا۔

محقق عینی کا نقد و تبصرہ: فرمایا:۔ ان میں سے کسی نے بھی صحیح وجہ قائم نہیں کی کہ امام بخاری یہاں اس حدیث کو کیوں لائے ہیں، حالانکہ یہ حدیث دم شہید والی تو صرف شہید کی فضیلت ظاہر کرنے کے لئے تھی، نجاست وطہارت کے باب سے اس کا کوئی تعلق نہیں تھا، دوسرے یہ کہ شہید کے بارے میں جو بات ذکر ہوئی ہے اس کا تعلق عالمِ آخرت سے ہے اور پانی کی طہارت ونجاست کے مسئلہ کا تعلق امورِ دنیا سے ہے اس کا اس سے کیا جوڑ؟ البتہ ایسے مواقع میں معمولی درجہ کی بھی معقول مناسبت نکل سکے تو وہ کافی ہے بہ نسبت غیر معقول مناسبات

بعیدہ کے، لہٰذا وجہ مذکور ذیل ہمارے نزدیک کافی ہے:۔

(۸) عینی کی توجیہ: پانی کے احکام کا مدار نجاست کے ذریعہ تغیر آنے پر ہے کہ اس کی وجہ سے وہ قابلِ استعمال نہیں رہتا اسلئے کہ اس کی وہ صفت باقی نہیں رہی جس پر حق تعالیٰ نے اس کو پیدا فرمایا تھا۔

اسی کی ایک نظیر امام بخاری نے بیان کردی کہ دمِ شہید میں بھی تغیر ہوتا ہے کہ اصل تو اس کی نجاست ہے، جس پر خدا نے اسکو پیدا فرمایا، مگر شہادت فی سبیل اللہ کے سبب اس میں تغیر آ گیا جو فضلِ شہید ظاہر کرنے کے لئے، قیامت کے روز سارے اہلِ محشر کو دکھلا دیا جائے گا، اور اس کی بوئے مشک کے ذریعہ اس تغیر کو سب ہی محسوس کرلیں گے۔

گویا امام بخاری کو تغیر کے لئے ایک نظیر پیش کرنی تھی اور بس، اس سے زیادہ مناسبت کی نہ ضرورت ہے، نہ وہ نکل سکتی ہے، یہی کافی و شافی ہے (عمدۃ القاری ۹۳۰۔۱)

(۹) توجیہ حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رحمہ اللہ: آپ نے تراجم ابواب میں فرمایا:۔ ''مناسبت اس لحاظ سے ہے کہ اس سے مشک کی طہارت معلوم ہوئی لہٰذا اگر وہ گھی پانی وغیرہ میں گر جائے تو نجس نہ کرے گا'' اس پر حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے اعتراض کیا کہ مقصدِ ترجمہ تو پانی کی طہارت بتلانی ہے کہ وہ صرف نجس کے ملنے سے نجس نہیں ہوتا جب تک کہ تغیر نہ آ جائے، تو اس کے لئے پاک چیز (مشک) کے ملنے سے استدلال کیونکر ہوگا؟ (لامع الدراری ۹۹۔۱)

(۱۰) علامہ سندی کی توجیہ: فرمایا:۔ ''باب مایقع الخ کا مقصد مدارِ تغیر کا اظہار ہے، اسی لئے حدیث لائے، جس میں نجاست اور جہاں تک اس کا اثر ہے، اس کو پھینک دینے کا حکم ہے، اور باقی کو طاہر اور قابلِ استعمال قرار دیا گیا ہے گویا ایک طرف گھی پانی وغیرہ کی طہارت ہے اور دوسری طرف تغیر اور اس کے بعد کے احکام ہیں، اسی طرح ایک طرف خون اور اس کے نجس وغیرہ ہونے کے احکام ہیں، دوسری طرف اس کے مقابل مشک اور اس کے تغیر کے بعد کے احکام ہیں، کیونکہ حدیثِ شہید میں مشک کو دم کے مقابل کیا گیا ہے۔ لہٰذا جس طرح ایک جگہ تغیر سے قبل کے احکام اور ہیں اور تغیر کے بعد کے دوسرے اسی طرح دوسری نظیر میں بھی ہے، گویا تغیر سے قبل تک وہ چیز اپنی اصل اور سابق حالت پر باقی رہتی ہے اور تغیر کے بعد دوسرے احکام اختیار کرلیتی ہے، بالفاظ دیگر گویا پھر وہ چیز ہی دوسری ہو جاتی ہے لہٰذا اس کے لئے حکم بھی دوسرا ہی ہو جاتا ہے واللہ تعالیٰ اعلم'' (حاشیہ سندھی علی البخاری ۳۷)

چونکہ یہ توجیہ بھی علامہ عینی کی توجیہ سے ملتی جلتی ہے، اس لئے قدرِ ضرورت کے لئے وہ بھی کافی شافی کہی جا سکتی ہے۔

(۱۱) حضرت گنگوہی رحمہ اللہ کا جواب: ارشاد فرمایا:۔ ترجمۃ الباب پر روایات الباب کی دلالت واضح ہے کیونکہ امام بخاریؒ کا مقصد یہ ہے کہ (باقی) گھی اس لئے نجس نہیں ہوا کہ چوہے کے گرنے سے اس کے اوصاف متغیر نہیں ہوئے، اسی طرح آخری حدیث میں مشک کی طہارت سے استدلال کیا ہے کیونکہ اس کی طہارت پر امت کا اتفاق ہے، حالانکہ وہ اصل کے لحاظ سے خون ہے معلوم ہوا کہ جس طرح تغیرِ ذات کی وجہ سے طہارت و نجاست کا حکم بدلتا ہے، تغیرِ صفات سے بھی بدل جاتا ہے اور جب کسی نجس کے سبب کوئی وصف متغیر نہ ہو تو طہارت سے نجاست کا حکم بھی نہیں بدلے گا۔

امام ابوحنیفہ و امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ تغیر والا اصول صرف کثیر میں چلتا ہے، قلیل چیز میں نہیں کہ وہ تھوڑی نجاست سے اور بغیر تغیر کے بھی نجس ہو جاتی ہے، (جس کے دوسرے دلائل ہیں) پھر یہ بھی ضروری نہیں کہ تغیر اوصاف اس طرح ظاہری طور پر محسوس بھی ہو، جس طرح مالکیہ اور دوسرے حضرات کہتے ہیں بلکہ وہ اس طرح بھی ہو سکتا ہے کہ ظاہری حواس محسوس نہ کریں، (اس لئے اس پر مدار کلی طور سے نہیں ہو سکتا۔ (لامع الدراری ۹۹۔۱)

(۱۲) حضرت علامہ کشمیریؒ کے تین جواب: باب کے ساتھ حدیث کی وجہ مناسبت یہ ہے کہ اعتبار معنی کا ہے صورت کا نہیں، جس طرح دمِ شہید صورۃً خون ہے، مگر معنوی لحاظ سے وہ مشک ہے، اسی طرح پانی وغیرہ میں اعتبار معنوی یعنی تغیر وعدمِ تغیر کا ہے گویا امام بخاری نے اس اشکال کا دفعیہ کیا ہے کہ جب پانی کے اندر نجاست پڑ گی تو وہ پاک کیسے رہ سکتا ہے؟ اس کا جواب دیا کہ جب تک اس میں تغیر نہیں ہوا وہ اپنی حقیقت ومعنی پر باقی ہے اور اسی کا اعتبار ہے صورت کا نہیں جس طرح خون کے بارے میں ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اعتبار غالب کا ہے۔ جس طرح خون کے رنگ پر بوئے مشک غالب آ گئی اور وہ مشک کے حکم میں ہو کر طاہر مان لیا گیا، اسی طرح پانی میں بھی غلبہ کا اعتبار ہوگا، تیسرے یہ بھی ممکن ہے کہ امام بخاری نے اوصاف کے معتبر ہونے کو بتلایا ہو کہ ترجمہ میں بھی طعم وریح کا ذکر کیا ہے پس مقصد یہ ہوگا کہ ایک چیز میں اوصاف کے بدلنے سے بھی تغیر ہو جاتا ہے جس طرح بوئے مشک کی وجہ سے خون اپنی اصل سے متغیر ہو گیا۔ اللہ تعالیٰ اعلم۔

فوائد واحکام: (۱) زخم اور خون شہید اسی شکل وصورت پر قیامت مین ظاہر ہوگا، تا کہ علانیہ طور سے شہید کی مظلومیت اور ظالم کا ظلم سب کو معلوم ہو جائے (۲) مشک کی خوشبو خون شہید سے اس کی اعلیٰ درجہ کی فضیلت سب پر ظاہر کرنے کے لئے ہوگی اور اسی لئے شرعاً نہ خون کو دھونا چاہیے نہ شہید کو غسل میت[1] دیا جائے گا (۳) اس سے خدا کے راستہ میں زخمی ہونے کی خاص فضیلت معلوم ہوئی (۴) عرف المسک کے لفظ سے معلوم ہوا کہ حقیقۃً وہ مشک نہ ہو جائے گا بلکہ حق تعالیٰ اس خونِ شہید کو ایسی چیز بنا دیں گے جو مشک سے مشابہ ہوگی۔ اور یہ بھی ضروری نہیں کہ وہ اور خون کی طرح حقیقۃً نجس خون رہے تاہم جائز ہے کہ حق تعالیٰ اس کو مشک حقیقت ہی میں بنا دیں کہ ان کو ہر چیز پر قدرت ہے، جس طرح قیامت کے دن وہ بنی آدم کے نیک وبد اعمال کو بصورتِ جسد کریں گے، تا کہ میدان حشر میں ان کو تولا جا سکے۔ واللہ تعالیٰ اعلم (عمدہ ۹۳۲ ج ۱)

بَابُ البَوْلِ فِی الْمَآءِ الدَّآئِمِ

(ٹھیرے ہوئے پانی میں پیشاب کرنا)

(۲۳۵) حَدَّثَنَا اَبُو الْیَمَانِ قَالَ اَنَا شُعَیْبٌ قَالَ اَنَا اَبُو الزِّنَادِ اَنَّ عَبْدَالرَّحْمٰنِ ابْنَ هُرْمُزَ الْاَعْرَجَ حَدَّثَهٗ اَنَّهٗ سَمِعَ اَبَاهُرَیْرَةَ اَنَّهٗ سَمِعَ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّے اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ یَقُوْلُ نَحْنُ الْاٰخِرُوْنَ السَّابِقُوْنَ وَبِاِسْنَادِهٖ قَالَ لَا یَبُوْلَنَّ اَحَدُکُمْ فِی الْمَآءِ الدَّآئِمِ الَّذِیْ لَا یَجْرِیْ ثُمَّ یَغْتَسِلُ فِیْهِ:

ترجمہ: حضرت ابو ہریرہؓ نے رسول اللہ ﷺ سے سنا آپ فرماتے تھے کہ ہم (لوگ) دنیا میں پچھلے (مگر آخرت میں) سب سے آگے ہیں اور اسی سند سے (یہ بھی) فرمایا کہ تم میں سے کوئی ٹھیرے ہوئے پانی میں جو جاری نہ ہو۔ پیشاب نہ کرے کہ (اس کے بعد) پھر اسی میں غسل کرنے لگے۔

تشریح: اس باب میں امام بخاری ٹھیرے ہوئے پانی میں پیشاب کرنے کی ممانعت دکھلانا چاہتے ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ پانی کی مختلف اقسام ہیں اور ان کے احکام الگ الگ ہیں، اسی لئے حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ ائمہ حنفیہؒ نے احادیث کی روشنی مین پانی کی تین قدرتی

---

[1] مسئلہ یہ ہے کہ شہید کے بدن سے نہ زخموں کو دھو سکتے ہیں، نہ کپڑے اتارے جاتے ہیں (بقدر کفن کپڑے کم وبیش کرنیکی اجازت ہے) نہ اس کو غسل میت دیں گے، اسی حالت میں نماز جنازہ پڑھ کر دفن کر دینگے، البتہ اگر شہادت جنابت کی حالت میں ہوئی یا عورت حیض ونفاس کی حالت میں شہید ہوئی تو اس کو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک غسل دیں گے اور صاحبین ان سے بھی غسل کو ساقط کرتے ہیں۔

نماز کے بارے میں شافعیہ کا خلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ شہید کے گناہ سب معاف ہو چکے اس لئے اس کو نماز جنازہ کی بھی ضرورت نہیں حنفیہ کہتے ہیں کہ نماز جنازہ میت کی کرامت وشرف کے لئے ہے جس کا مستحق شہید اور بھی زیادہ ہے اور گناہوں سے پاک صاف ہونا بھی دعائے خیر سے تو مستغنی نہیں کرتا، جیسے نبی اور صبی کی نماز جنازہ پڑھی جاتی ہے، حالانکہ وہ بھی گناہوں سے معصوم ہیں۔ (مؤلف)

اقسام سمجھی ہیں۔(۱) جاری اور بہنے والا جیسے نہروں دریاؤں کا، وہ نجس نہیں ہوتے، کیونکہ جو نجاست ان میں گرے گی وہ بھی آگے کو بہ جائے گی، اس لئے آنکھوں دیکھتے بعینہ نجاست گرنے کی جگہ کا پانی تو ضرور نجس ہوگا، اور اس کا استعمال حنفیہ کے نزدیک بھی پاکی کے لئے درست نہیں۔ لیکن یوں صاف پانی نہروں، دریاؤں کا پاک ہی ہوتا ہے، اسی طرح سمندروں کا پانی کہ وہ بھی جاری کہ حکم میں ہے کہ جس جگہ نجاست پڑی اور اس کو یا اس کے اثرات کو ہم آنکھوں سے دیکھ لیں گے، تو خاص اس جگہ سے استعمال نہ کریں گے باقی سارا پانی پاک شمار ہو گا۔ یہ نہیں کہہ سکتے کہ ایک حصّہ میں نجاست گر گئی تو سمندر کا سارا پانی نجس ہو گیا۔ اور یہی حکم اس زیادہ مقدار میں ٹھیرے ہوئے پانی کا بھی ہے، جس میں ایک طرف نجاست گرے گی تو اس کا اثر دوسری طرف تک نہ جاسکے، جس کی تحدید نہیں مگر تخمینہ یا اندازہ ۷×۷ ہاتھ سے ۲۰×۲۰ ہاتھ تک سے کیا گیا ہے(۲) ایک جگہ محصور پانی جو ہر وقت رہے مثلاً کنویں کا پانی کہ اس کے نیچے سوتوں سے جاری شدہ پانی اوپر آتا رہتا ہے، ایسا پانی نجس تو ہو جاتا ہے مگر اس کو پاک کر سکتے ہیں (کہ اوپر کا پانی نکال دیتے ہیں اور اس کی جگہ نیچے سے دوسرا پانی صاف پاک آجاتا ہے)(۳) ایک جگہ ٹھیرا ہوا پانی، جس کے دائم رہنے کی کوئی سورت کنویں کے پانی کی طرح نہیں ہے وہ اگر تھوڑی جگہ میں ہے کہ ایک طرف نجاست گر گئی تو سارے پانی میں پھیل کر سرایت کر گئی، تو ایسا پانی نجس ہو کر پاک بھی نہیں ہو سکتا، باقی تفصیلات کتبِ فقہ سے معلوم ہوں گی۔

لیکن یہاں یہ بتلانا ہے کہ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ حدیثِ مذکور بخاری پر بجز امام اعظم کے کسی امام نے عمل نہیں کیا، کیونکہ صرف انہوں نے جاری وغیر جاری ہونے کو معتبر و مدار ٹھیرایا اور اس کی مراد کو سمجھا، دوسرے ائمہ نے اپنے اپنے اصول بنا کر اس حدیث سے صرفِ نظر کر لی۔ مثلاً امام شافعیؒ نے تحدید کا اصول بنایا کہ قلتین سے کم وبیش ہونے پر سارے احکام طہارت ونجاستِ ماء کے مرتب کر دیئے، امام مالکؒ نے تغیر وعدم تغیر کا قاعدہ مقرر کیا، امام احمدؒ نے کبھی امام شافعی کا مسلک پسند کیا، کبھی امام مالک کے ساتھ ہوئے لیکن ان میں سے کسی نے بھی تینوں اقسام مذکورہ بالا پر نظر نہیں کی، امام اعظم نے پانی کی تین اقسام قدرتی مان کر ان سب کے احکام احادیث سے مستنبط کئے جس کی وجہ سے نہ صرف تمام احادیث متعلقہ پر عمل ہی ہوا بلکہ ان کا مذہب اس بارے میں دوسرے مذاہب سے زیادہ مکمل وقابلِ ترجیح بھی قرار پایا۔

حدیث الباب ہمارے لئے کھلی ہوئی دلیل وحجت ہے، اور دوسرے مذاہب والوں نے جو اپنے اصول وقواعد کی وجہ سے اس کی مراد بتلائی ہے وہ کسی طرح بھی معقول نہیں ہے۔ مثلاً حافظ ابن تیمیہ ایسے محقق ومحدث کا جواب بطور مثال پیش کیا جاتا ہے کہ غرضِ شارع علیہ السّلام ممانعتِ مذکورہ سے نہیِ اعتیاد ہے یعنی ٹھیرے ہوئے پانی میں پیشاب کرنے سے نبی کریم علیہ السلام نے اس لئے روکا ہے کہ لوگ اس کے عادی نہ ہو جائیں، ورنہ یوں کسی کے پیشاب کرنے سے اس پانی کے نجس ہونے کا کوئی سوال نہیں ہے، کیونکہ وہ اس وقت پیشاب کرنے سے نجس نہ ہوگا، البتہ اگر لوگ برابر پیشاب کرتے ہی رہیں گے اور اس پانی میں تغیر آجائے گا کہ اس سے پیشاب کی بو آنے لگے یا اس پانی کا رنگ پیشاب جیسا ہو جائے یا اس کے ذائقہ میں پیشاب کا مزہ آنے لگے تب کہیں جا کر اس کو نجس کہہ سکیں گے، یہ حال ہے ان اکابر کی حدیث فہمی کا کہ جب ایک بات ذہن سے طے کر لیتے ہیں تو پھر دور از کار تاویلات سے بھی دریغ نہیں کرتے، امام صاحب نے فرمایا کہ حضور علیہ السلام ٹھیرے ہوئے پانی کو پیشاب سے گندہ کرنے کی ممانعت فرمارہے ہیں اور ساتھ ہی فرمارہے ہیں کہ کیا انسانیت ہے کہ اس میں پیشاب کرے، پھر وضو وغسل کی ضرورت ہوگی تو وہ بھی اسی سے کرے گا، اور معانی الآثار میں ان ہی راویِ حدیث حضرت ابو ہریرہؓ سے ویشرب بھی مروی ہے کہ پھر اسی پانی کو پئے گا بھی۔ مطلب یہ کہ اتنی بات تو ادنیٰ سمجھ والے کو بھی سوچنی سمجھنی چاہیے! غرض اس پانی میں پیشاب کرنے کی نہایت برائی محسوس کرائی گئی ہے، پھر خود راویِ حدیث حضرت ابو ہریرہؓ سے یہ فتویٰ بھی معانی الآثار ہی میں نقل ہوا ہے کہ جب ان سے پوچھا گیا ایک شخص کسی تالاب کے پاس سے گزرے تو کیا اس میں پیشاب کر سکتا ہے؟ فرمایا:۔ ''نہیں'' کیونکہ اس کے بعد شاید کوئی اس کا بھائی مسلمان وہاں آئے اور اس تالاب سے غسل کرے یا اس کا پانی پئے۔''

اس سے بھی معلوم ہوا کہ ممانعت عادی ہونے کی نہیں ہے جو ابن تیمیہ وغیرہ نے سمجھی بلکہ پہلی بار کرنے والے کے واسطے بھی ہے غور کیا جائے، حدیثِ بخاری کا مذکور کا مطلب وہ ہونا چاہیے جو راویِ حدیث نے سمجھا اور اس کے مطابق فتویٰ بھی دیا، اور جو امام اعظمؒ نے سمجھا (جن کے لئے دوسروں نے بھی اعلم بمعانی الحدیث ہونے کی شہادت دی تھی) یا وہ ہونا چاہیے جو حافظ ابن تیمیہ بتلا رہے ہیں؟ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ ان کے سامنے مذکورہ آثار نہ تھے، ضرور ہوں گے، مگر ان کی اس عادت سے انکار نہیں ہوسکتا کہ جب کسی معاملہ میں کوئی رائے قائم کر لیتے تو دوسرے دلائل سے صرف نظر کر لیا کرتے تھے اور یہی اُن مسائل میں انھوں نے اختیار کیا ہے جن میں ان کا تفرد مشہور ہے اور اپنے اپنے مواقع پر ہم بھی ان پر سیر حاصل کلام کریں گے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

بحث ونظر: حدیث الباب کا تعلق مسئلۂ میاہ سے ہے اور اس بارے میں تفصیلی بحث ہم سابق جلد میں حدیث ۱۶۱ کے تحت ۵۰۔۵ سے ۶۵۔۵ تک لکھ چکے ہیں، یہاں کلماتِ حدیث کے بارے میں ضروری امور اور دوسری اہم ترین بحث ''مفہوم مخالف'' کے سلسلہ میں لکھی جاتی ہے، یہ اُن پانچ مسائلِ مہمہ عظیمہ میں سے ہے، جن پر فقہِ حنفی وشافعی وغیرہا کے اساسی بنیادی اصول وقواعد مبنی ہیں۔ اور ان کو اچھی طرح سمجھ لینے سے بہت سے اختلافی امور کی گتھیاں سلجھ جاتی ہیں اور خاص طور سے ''علمائے حنفیہ'' کی کمالِ دقّتِ نظر اور علمی تحقیق کا نہایت بلند و بالا مرتبہ بھی پوری روشنی میں آجاتا ہے۔

ایک مسئلہ تو یہی مفہومِ مخالف والا ہے، دوسرا مبحث زیادتیِ خبر واحد کا ہے، تیسرا موضوع مراتبِ دلالت کا اختلاف ہے، چوتھا مسئلہ اثباتِ مرتبہ واجب کا ہے، اور پانچویں بحث تحقیقِ مناط وتخریج مناط کی ہے۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی علمی شان وتبحر

ہر محقق عالم کے لئے خواہ وہ مدرس ہو یا مصنف ان پانچوں ابحاث کا علم مالہ و ماعلیہ کے ساتھ حاصل کرنا نہایت ضروری ہے۔ اور ہمارے حضرت شاہ صاحبؒ بڑی اہتمام کے ساتھ ان مباحث کی تحقیق اپنے درسِ حدیث میں فرمایا کرتے تھے اور جب علامہ رشید رضا مصری دارالعلوم دیوبند میں تشریف لائے تھے تو حضرتؒ نے اپنی عربی تقریر میں جو مسلکِ حنفیہ اور طرزِ تدریس دارالعلوم کی تعارفی وضاحت کی تھی، اس میں بھی اس پانچویں بحث کو ہی پیش کیا تھا جس سے وہ نہایت متاثر ہو کر گئے تھے، کیونکہ اس سے انھوں نے یہ اندازہ بخوبی لگالیا تھا کہ اس طرزِ تحقیق وتدقیق سے درسِ حدیث کا رواج دنیائے اسلام کے کسی حصّہ میں بھی موجود نہیں ہے۔

اسی طرح ایک دوسرے شامی عالم دیوبند آئے تھے، جنھوں نے عالمِ اسلامی کے تمام مدارس عربیہ کا طریق درس حدیث وغیرہ دیکھا تھا اور حضرت شاہ صاحبؒ کے درسِ حدیث میں بھی کئی روز تک شریک ہوئے تھے، تو انھوں نے بھی یہی فرمایا تھا کہ اس طرز تحقیق کا درسِ حدیث دنیا کے کسی حصہ میں نہیں ہے، دوسرا تاثر ان کا یہ تھا کہ حضرت شاہ صاحبؒ اثناءِ بحث میں تیرہ سو سال کے تمام اکابر علماء امت کے اقوال وآراء پر کامل عبور رکھتے ہیں اور پھر ان کے فیصلوں پر تنقیدی جائزے بھی کرتے ہیں، ایسا عالم تو میں نے کسی خطہ میں نہیں دیکھا ہے انھوں نے حضرت شاہ صاحبؒ سے یہ بھی فرمایا تھا کہ حیرت ہے آپ جیسا متبحر عالم بھی امام ابوحنیفہ کی تقلید کرتا ہے اس پر حضرتؒ نے جواب دیا تھا کہ ''میرا علم تو امام صاحب کے مقابلہ میں کچھ بھی نہیں ہے، ہم جیسے اگر ان کے علوم وتحقیقات کو صرف سمجھ ہی لیں تو بہت غنیمت ہے۔''

یہ تھا علم اور تحقیق کی شان، جس کی جھلک بھی اب دور دور تک نظر نہیں آتی ع ''خواب تھا جو کچھ کہ دیکھا جو سنا افسانہ تھا'' اس کے سوا اور کیا تعبیر کی جائے؟ ''مثل امتی کمثل المطر لا یدری اولها خیر ام آخرها'' او کماقال صلی الله علیه وسلم

بے سان وگمان ایک جھلّہ خصوصی ابرِ علم ورحمت کا آسمانِ علم پر نمودار ہو کر برس گیا، نہ اس سے پہلے دور تک اس کی نظیر ملتی ہے نہ بعد

کو بڑے بڑے علماءِ وقت نے بقدرِ ظرف اپنے اپنے علمی ظروف اس سے بھر لئے اور دنیائے علم کو ان سے مستفید کیا، اور کر رہے ہیں، **جزاهم الله خيرا وبارک فی مساعيهم۔**

راقم الحروف کی حیثیت ان حضرات کے مقابلہ میں کچھ بھی نہیں، صرف ایک جذبہ ہے جو ''انوار الباری'' پیش کرنے پر ابھار رہا ہے شاید ناظرین کی نیک دعاؤں کے صدقہ میں اس کی بھی عاقبت بخیر ہو جائے **وما ذلک علی الله بعزيز۔**

یہاں ہم ''مفہوم مخالف'' کی بحث لکھتے ہیں، مراتبِ احکام کی بحث بھی ایک حد تک آ چکی ہے اور زیادتی خبر واحد پر بھی کچھ آ چکا ہے باقی مکمل اور تفصیلی مباحث دوسرے مناسب مواقع میں آئیں گے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

تقریبِ بحث ''مفہوم مخالف''

حضرت شاہ صاحبؒ نے دائم وراکد کا فرق بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ الذی لا یجری کو بعض...... لوگوں نے صفتِ کاشفہ بتلایا ہے، یہ صحیح نہیں بلکہ وہ قیدِ احترازی ہے۔ جس سے ماءِ دائم جاری نکل جاتا ہے لیکن پھر یہ صفت یا قید حکم کے ساتھ متعلق نہیں ہے کہ اس سے ہم ماءِ قائم جاری میں پیشاب کی اجازت ثابت کرنے لگیں، کیونکہ قیود کے فوائد دوسرے ہوتے ہیں، مثلاً یہاں مقصود پانی میں پیشاب کرنے کی زیادہ قباحت و برائی بتلانی ہے، گویا ٹھیرے ہوئے پانی میں پیشاب سے روکا اور خاص طور سے جبکہ وہ جاری بھی نہ ہو تو اس سے بہ مزید تاکید روکنا مقصود ہے۔

اس کے بعد فرمایا کہ قیود کی رعایت اور ہے اور مفہوم مخالف کا معتبر ہونا دوسری چیز ہے، قیود کے نکات وفوائد حنفیہ کے یہاں بھی مسلم ہیں جن کو وہ بیان کرتے آئے ہیں، باقی مفہوم کلام حنفیہ کے نزدیک صرف اسی قدر ہے جو اسی کلام سے سمجھا جائے، بخلاف شافعیہ کہ وہ ہر کلام کے دو دو مفہوم مانتے ہیں، ایک اثباتی دوسرا سلبی۔ شیخ ابن[1] ہمام نے اس موضوع پر معرکہ کی بحث کی ہے اور علامہ بہاری نے لکھا کہ ''مفہوم مخالف اگر نکاتِ بلاغیہ کے درجہ میں ہے تو معتبر ہے، لیکن اس میں اتنی جان نہیں ہے کہ ادلہ فقہیہ کے درجہ میں ہو سکے۔''

حضرت شاہ صاحب نے یہ جملہ نقل کر کے فرمایا کہ ''اس کو اگر کوئی حنفی اصولی لکھ جاتا تو بڑا احسان ہوتا، کیونکہ یہ بات بڑے کام کی اور بڑی صحیح ہے'' پھر فرمایا: شاہ ولی اللہ صاحب نے بھی موطا کے حاشیہ میں الحر بالحر کے ضمن میں کچھ اس طرح لکھا ہے مگر ''مسلم الثبوت'' جیسا صاف نہیں لکھا، اس کے بعد ''مفہوم مخالف'' کے بارے میں حضرت شاہ صاحب کی تحقیق نقل کی جاتی ہے، جو اپنی یادداشت، العرف الشذی اور معارف السنن (علامہ بنوری) کو سامنے رکھ کر مرتب کی گئی ہے۔

بحث مفہوم مخالف

ہر کلام کا اپنا ایک منطوق ہوتا ہے، جس پر اس کا سیاق عبارت اور صریح الفاظ لغوی طور سے دلالت کرتے ہیں، اور ایک مفہوم ہوتا ہے جو اس کلام کے مضمون و فحوی سے ماخوذ و مستنبط ہوتا ہے پس جس مفہوم سے ایسا حکم ثابت کریں گے جو منطوق کلام سے مطابق و موافق ہوگا، وہ تو ''مفہوم موافق'' کہلاتا ہے اور جس مفہوم سے ایسا حکم ثابت کریں گے جو منطوق کلام کی ضد، مقابل یا نقیض ہے اور مسکوت عنہ ہے، اس کو مفہوم مخالف کہتے ہیں پھر اس کے اقسام مفہوم صفت مفہوم شرط، مفہوم علت، مفہوم غایت، مفہوم عدد، مفہوم لقب، مفہوم استثناء، مفہوم حصر، مفہوم زماں ومکاں ہیں۔

اس کے بعد مفہوم موافق کو بطور حجت و دلیل قبول کرنے پر سب متفق ہیں، اور جو کچھ اختلاف ہے وہ مفہوم مخالف کے بارے میں ہے

---

[1] ملاحظہ ہو، تحریر الاصول'' لابن الہمام، اور اس کی دونوں شرحیں ''التقریر والتحبیر'' لابن امیر الحاج اور ''التیسیر'' للشیخ امیر البخاری۔

امام شافعی اوران کے متبعین اس کو کچھ شروط کے ساتھ بطور حجت ودلیل مانتے ہیں، البتہ بعض اقسام مذکورہ میں ان کے باہم اختلاف ہے گویا انہوں نے مفہوم مخالف کے ظنی ہونے کے باوجود اس کو حجت شرعیہ قرار دے دیا ہے، اوراس طرح وہ شریعت کے کسی امر پر نص وصراحت یا تخصیص ذکر ہی سے اس کے ماسوا کی نفی بھی نکال لیتے ہیں، یہی نقطہ اختلاف ہے، حنفیہ کہتے ہیں کہ صرف اتنی بات نفی ماسوا کے لئے کافی نہیں، بلکہ اس کے لئے مزید کسی دلیل، حجت یا قرینہ کی ضرورت ہے، اس طرح وہ مفہوم مخالف کی حجیت سے انکار کرتے ہیں۔

اس تفصیل سے یہ بات صاف ہوگئی کہ حنفیہ کا انکار مفہوم مخالف اوراس کے اقسام سے بحیثیت قیوط وشرائط واوصاف وغیرہ ہرگز نہیں ہے، ان سب کو وہ بھی مانتے ہیں، فرق صرف اتنا ہے کہ جو کچھ مفہوم ان چیزوں کی وجہ سے لیا جاسکتا ہے وہ اپنے اپنے درجہ میں تسلیم ہے مگر حنفیہ کے نزدیک حجت شرعیہ کے درجہ میں نہیں آسکتا، اس لئے کہ نصوص شارع کی مراد غیر منطوق میں متعین کرلینا اتنا سہل وآسان کام نہیں ہے، جتنا منطوق میں ہے اور جب اس کی تعیین ہماری دسترس سے باہر ہے تو اس کو حجت شرعیہ کا درجہ دینا بھی ہمارے فیصلوں کی حدود اختیار سے باہر ہے، البتہ ہم کسی کلام کی قیوط وشرائط، اور اوصاف کی رعایت ضرور کریں گے، مثلاً زمان ومکان عدد، لقب، شرط وعلت وغیرہ امور کے مفاہیم مذکورہ سے صرف نظر ہرگز نہ ہوگی۔ نہ ان کو بے فائدہ سمجھیں گے، کیونکہ کسی بلیغ کے کلام کی بھی یہ چیزیں ترک نہیں کی جاتیں چہ جائیکہ کلام ابلغ البلغاء سرور انبیاء علیہم السلام یا کلام حق تعالیٰ جل شانہ میں، کہ ان کے تو ایک ایک حرف ونقطہ پر نظر رکھنی پڑتی ہے، مگر ساتھ ہی فرق مراتب کا لحاظ سب سے زیادہ اہم ہے اس لئے منطوق کو غیر منطوق کے پلڑے میں، اور موافق کو مخالف کے ساتھ جمع نہیں کرسکتے یہی بات کلیات ابی البقاء ص ۳۴۶ میں بسط تفصیل سے لکھی گئی ہے اوراسی کی طرف شاہ ولی اللہ صاحب نے مسفی شرح موطائیں میں بھی اشارہ کیا ہے اور شاید اس کو انہوں نے صاحب مدارک[1] کی تفسیر آیت الحر بالحر سے لیا ہے۔

حضرت شاہ صاحب نے مزید فرمایا: حنفیہ کے یہاں بھی عبارت کتب فقہ اور آپس کے محاورات وگفتگوؤں تک میں بھی مفہوم مخالف معتبر مانا گیا کیونکہ ان کی مراد کو پوری طرح سمجھنا ہمارے لئے سہل ہے، بخلاف نصوص شارع کے کہ ان کی مراد کا تعین غیر منطوق میں آسان نہیں، اس لئے نکات شروط وقیود وصفات سے انکار ہمیں بھی نہیں، لیکن ان کے ماسوا میں نفی حکم کا فیصلہ بھی ہم کردیں، یہ ہمارے نزدیک اپنے منصب سے اوپر جاکر شارع علیہ السلام کے منصب میں قدم رکھنا ہے اس لئے ہم اس سے عاجز ہیں۔

معلوم ہوا کہ حنفیہ کا مفہوم مخالف کو نصوص شارع میں معتبر قرار نہ دینا، ان کی غایت احتیاط کی وجہ سے ہے۔ شیخ ابن ہمام نے ''تحریر'' میں لکھا'' حنفیہ مفہوم مخالف اوراس کے اقسام کی نفی صرف کلام شارع میں کرتے ہیں'' اور شارح تحریر ابن امیر الحاج نے شمس الائمہ کردری سے نقل کیا'' خطابات شارع میں کسی چیز کا خاص طور سے ذکر کرنا اس کو مستلزم نہیں کہ اس کے ماسوا سے حکم کو منتفی کردیں، البتہ عام لوگوں کے عرف ومعاملات اور عقلیات میں اس کو مانا جاتا ہے'' (شامی ص ۱۱۴ ج ا کتاب الوضوء)

یہی بات شرح وقایہ باب المہر میں، الہنایہ شرح النہایہ باب الرجوع فی الھبہ اور کتاب الطہارۃ، فصل الغسل میں طحطاوی شرح المراقی

---

[1] آپ کا اسم مبارک عبداللہ بن احمد نسفی (م ۷۱۰ھ) ہے آپ کا ذکر خیر مقدمہ انوارالباری ص ۱۲۴ ج ۲ میں بھی آچکا ہے، مشہور مفسر ومحدث حنفی المسلک ہیں، آپ کی تفسیر حشو وزوائد اور غیر معتمد روایات سے خالی ہے، نہایت محققانہ، مختصر مگر جامع اور حنفی مسلک کی ترجمان بلند پایہ تفسیر ہے، بڑی ضرورت تھی کہ اس کی اشاعت کی جائے، شکر ہے کہ عزیز محترم مولانا محمد انظر شاہ صاحب سلمہٗ استاذ دارالعلوم دیوبند نے اس اہم خدمت کو اپنے ذمہ لیا اوراس وقت تک چار اقساط شائع ہوچکی ہیں، ان میں سورہ بقرہ مکمل ہوگئی ہے، حنفیہ کے لئے جہاں تفسیر روح المعانی، تفسیر ابی السعود، تفسیر مظہری اوراحکام القرآن جصاص کا مطالعہ ضروری ومفید ہے، تفسیر مدارک مذکور کا مطالعہ اس لئے بھی ضروری ہے کہ موصوف نے ترجمہ کے ساتھ حواشی میں دوسری کتب تفسیر وغیرہ کی مدد سے نہایت مفید تشریحات وتحقیقات کا بھی اضافہ کردیا ہے، انوارالباری کی طرح ممبری سسٹم سے شائع ہورہی ہے، خضر راہ بکڈپو دیوبند سے طلب کی جائے (مولف)

باب الاذان میں ہے اور مولانا عبدالحی لکھنوی نے دراسہ خامسہ مقدمہ عمدۃ الرعایہ میں (بسط و تفصیل سے) لکھی ہے۔

بحث نحن الآخرون السابقون

حافظ ابن حجر نے لکھا: حدیث الباب سے پہلے یہ جملہ امام بخاری نے کیوں ذکر کیا؟ جبکہ بظاہر اس کا کوئی تعلق ترجمہ یا حدیث الباب سے نہیں ہے، ابن بطال نے کہا کہ شاید ابوہریرہ نے یہ جملہ بھی بعد کی حدیث کے ساتھ سنا ہو، اس لئے دونوں کو ساتھ ذکر کر دیا اور ممکن ہے کہ ان سے سن کر ہمام نے ایسا کیا ہو ورنہ یوں تو اس کو کوئی مناسبت ترجمہ سے نہیں ہے، حافظ نے لکھا کہ پہلی بات کو ابن[1] التین نے جزم و یقین کے ساتھ کہا ہے، لیکن اس پر اعتراض ہوا ہے کہ اگر یہ مابعد کے ساتھ ایک ہی حدیث ہوتی تو امام بخاری جملہ ''وباسنادہ'' لکھ کر دونوں ٹکڑوں میں فصل کیوں کرتے؟ دوسرے یہ کہ ''نحن الآخرون السابقون'' تو مستقل الگ حدیث کا ٹکڑا ہے جو یوم الجمعہ کے ذکر میں آئے گی، پس اگر امام بخاری کا وہی مقصد ہوتا جو اوپر بیان کیا گیا تو پھر وہ پوری ہی حدیث یہاں ذکر کرتے تیسرے یہ کہ حضرت ابوہریرہ سے حدیث الباب کی روایت تو دوسرے ائمہ حدیث کے یہاں بھی موجود ہے مگر کہیں بھی یہ جملہ اس کے اول میں نہیں ہے اور ابن بطال کا یہ کہنا کہ شاید ہمام نے سن کر روایت کر دیا ہو، اس لئے بھی غلط ہے کہ ہمام کا ذکر اس اسناد میں بھی کہیں موجود نہیں ہے، باقی ابن بطال کا یہ کہنا کہ اس حدیث میں میں کوئی مناسبت ترجمہ سے نہیں ہے، صحیح ہے، اگرچہ بعض لوگوں نے تکلف کر کے مناسبت بھی ثابت کی ہے (مثلاً) یہ امت[2] سب امتوں سے آخر میں دفن زمین ہوگی اور سب سے پہلے زمین سے نکلے گی، کیونکہ برتن میں جو چیز آخر میں ڈالی جاتی ہے وہ سب سے پہلے نکلا کرتی ہے، اسی طرح ٹھہرے ہوئے پانی میں جو نجاست (بول وغیرہ) آخر میں گرے گی۔ وہی سب سے پہلے اس سے نکلے گی اور وہی سب سے پہلے طہارت حاصل کرنے والے کے اعضاء کو لگے گی لہٰذا اس سے اجتناب کرنے کی ہدایت کی گئی، لیکن اس وجہ مناسبت کی غیر معقولیت ظاہر ہے۔ کسی نے کہا کہ وجہ مناسبت یہ ہے کہ بنی اسرائیل اگرچہ ہم سے پہلے اور سابق تھے۔ مگر امت محمد یہ بول راکد کے نجس پانی سے احتراز کرنے میں ان سے سبقت لے گئی گویا وہ لوگ احتراز نہیں کرتے تھے، مگر یہ وجہ بھی صحیح نہیں کیونکہ وہ تو ہم سے زیادہ محتاط تھے، ان کے جسم پر نجاست لگ جاتی تھی تو انہیں اس کو کاٹ دینا پڑتا تھا، پھر وہ کیسے اس معاملے میں تساہل کر سکتے تھے۔ یہ بات مستبعد ہے۔

توجیہ مناسبت

ہمارے نزدیک صواب یہ ہے: امام بخاری اکثر ایسا کیا کرتے ہیں کہ ایک بات جیسی جس سے سنی اس کو پورا پورا ذکر کر دیا حالانکہ اس سے مقصود صرف ایک جزو ہوتا ہے، جس کا تعلق اس مقام سے ہوتا ہے جیسے حدیث عروہ بارقی شراء شاۃ کے بارے میں کیا ہے جو باب الجہاد میں آئے گی، اس کی مثالیں ان کی کتاب میں بہ کثرت ہیں اور امام مالک بھی ایسا کرتے ہیں (فتح الباری ص ۲۴۱ ج ۱)

حافظ پر محقق عینی کا نقد

آپ نے لکھا کہ توجیہ مذکور بھی محل نظر ہے جو ظاہر ہے: اس کے بعد کوئی تفصیل نہیں کی، ہمارے نزدیک محل نظر اس لئے ہے کہ ایک ہی حدیث کو تو پورا لکھنے کی عادت محدثین کی ضرورت ہے مگر یہاں تو وہ صورت نہیں ہے کیونکہ حدیث الباب تو اپنی جگہ موجود ہے، یہ نحن الآخرون السابقون جو ٹکڑا جو دوسری حدیث سے لیا گیا اس کا تو کچھ تعلق ہی ترجمہ سے نہیں ہے، پھر اس توجیہ کا یہاں ذکر بے موقع یا محل نظر نہیں تو اور کیا ہے؟!

---

[1] محقق عینی نے ابن المنیر کے متعلق لکھا کہ وہ ایک ہی حدیث قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ آخر حدیث میں مطابقت کا موجود ہونا کافی ہے لیکن اس میں نظر ہے، کیونکہ ایک ہی حدیث اگر ہوتی تو امام بخاری ''وباسنادہ'' کہہ کر الگ الگ کیوں کرتے الخ (عمدہ ص ۹۳۳)

[2] محقق عینی نے لکھا کہ یہ توجیہ کرمانی نے بعض علماء عصر سے نقل کی ہے اور اس میں جر ثقیل اور عدم شفاء علیل ہے (عمدہ ص ۹۳۲ ج ۱)

توجیہ ذکر: یہ بات تو صاف ہو چکی اور اکثر نے تسلیم کر لی کہ یہاں اس ٹکڑے ''(نحن الآخرون السابقون)'' کی ترجمۃ الباب سے کوئی مناسبت نہیں ہے، اس کے بعد یہ مرحلہ آ گیا کہ فی نفسہ اس کے ذکر کی کیا معقول وجہ ہو سکتی ہے تو اس کے بارے میں بھی تحقیق کی جاتی ہے۔

حافظ کی توجیہ: آپ نے لکھا: امام بخاری کتاب التعبیر (باب النفخ فی المنام ص۱۰۴۲) میں طریق ہمام ابی عن ابی ہریرہ سے بھی اسی طرح شروع میں دوسری حدیث کے ساتھ اس ٹکڑے کو لائے ہیں اور وہاں بھی باوجود تکلف کے مذکورہ مناسبت نہیں چل سکتی تو بظاہر بات یہ ہے کہ نسخہ (یا صحیفہ) ابوالزنادعن الاعرج عن ابی ہریرہ والا اور نسخہ (یا صحیفہ) معمر عن ہمام عن ابی ہریرہ والا دونوں ایک جیسے ہیں، یعنی بہت کم کوئی حدیث ایسی ہوگی، جو ایک میں نہ ہو اور دوسرے میں نہ ہو، پھر ان دونوں میں اکثر احادیث وہ ہیں جن کو بخاری ومسلم دونوں نے روایت کیا ہے اور ابتداء ہر نسخہ (یا صحیفہ) کی اسی جملہ نحن الخ سے ہوئی ہے۔

لہٰذا امام بخاری نے ایسی ہر حدیث کو جو ان دونوں سے لی گئی ہے جملہ نحن الآخرون السابقون سے شروع کیا ہے اور امام مسلم نے نسخہ ہمام سے لی ہوئی حدیث کو ذکر کرنے کا دوسرا طرز اختیار کیا ہے کہ جب کوئی حدیث اس سے لیتے ہیں تو پہلے قال رسول اللہ ﷺ کے بعد فذکر احادیث منہا لکھ کر پھر دوبارہ وقال رسول اللہ ﷺ لکھ کر وہ خاص حدیث روایت کرتے ہیں جو اس مقام میں لانا چاہتے ہیں اس سے اشارہ اس امر کی طرف ہوتا ہے کہ یہ حدیث اس نسخہ کے درمیان کی ہے اول حدیث نہیں ہے واللہ تعالیٰ اعلم (فتح الباری ص۲۴۱ ج۱)

ابن المنیر کی توجیہ: محقق عینی نے آپ کا حاصل کلام بتایا کہ ''ہمام راوی حدیث نے حضرت ابو ہریرہ سے جو مجموعہ احادیث روایت کیا ہے اس کو روایت کرتے وقت حضرت ابو ہریرہ نے حدیث نحن الآخرون سے شروع کیا تھا، لہٰذا ہمام بھی جب کبھی ان سے حدیث روایت کرتے تھے تو اس کا پہلا جملہ نحن الآخرون ذکر کیا کرتے تھے، اسی کا اتباع امام بخاری نے کیا ہے، چنانچہ انہوں نے یہاں کے علاوہ دوسرے ان مواضع میں بھی ایسا کیا ہے: کتاب الجہاد، المغازی، الایمان والنذور، قصص الانبیاء علیہم السلام الاعتصام، ان سب کے اوائل میں نحن الاخرون السابقون کو ذکر کیا ہے'' (عمدۃ القاری ص۹۲۲ ج۱)

محقق عینی نے خود اپنی طرف سے کوئی توجیہ ذکر نہیں کی اور شاید وہ توجیہ مناسبت کی طرح مطلق ذکر کی توجیہ کو بھی موزوں نہ سمجھتے ہوں جیسا کہ وہ امام بخاری کے تراجم ابواب کے سلسلہ میں ہر جگہ مناسبت ومطابقت خواہ مخواہ نکال ہی لینے کو زیادہ اچھی نظر سے نہیں دیکھتے، بلکہ متعدد مواضع میں دوسروں کی ایسی سعی پر تعریض بھی کی ہے اور محقق کی شان بھی یہی ہے کہ وہ ہر کچی پکی بات یا بے محل تاویل پر صاد کرنے کو تیار نہ ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

حضرت شاہ صاحب کی رائے

آپ نے فرمایا کچھ شارحین نے یہاں "نحن الآخرون السابقون" ذکر کرنے کی توجیہ میں دور از کار باتیں کی ہیں، باقی بات صرف اتنی ہی بن سکتی ہے کہ اعرج کے پاس ایک صحیفہ تھا، جس میں احادیث کا مجموعہ لکھا ہوا تھا اور ہمام بن منبہ کے پاس بھی ایسا ہی ایک صحیفہ تھا، امام بخاری ومسلم دونوں ہی نے ان دونوں صحیفوں سے احادیث ذکر کی ہیں، لیکن دونوں نے الگ الگ طریقہ سے اس کی طرف اشارہ کیا ہے، بخاری جہاں اس کی حدیث لیتے ہیں تو پہلے اول حدیث کا ابتدائی ٹکڑا" نحن الآخرون السابقون" ذکر کرتے ہیں۔ پھر وہ حدیث لاتے ہیں، جو اس مقام کے مناسب لانا چاہتے ہیں امام مسلم فذکر احادیث ومنہا ہذا الحدیث لکھ کر آگے بڑھتے ہیں، اس کے علاوہ ترجمہ سے بھی مناسبت ثابت کرنا تکلف بارد ہے امام بخاری نے ایسا ہی کتاب الجمعہ اور کتاب الانبیاء میں بھی کیا ہے۔

مزید تحقیق وتنقیح

امام بخاری نے صرف ان دونوں صحیفوں یا طرق روایت کے ساتھ یہ طریقہ نہیں برتا بلکہ ایک تیسرے طریقہ روایت کے ساتھ بھی برتا

ہے، جس کے آئندہ تفصیل ملاحظہ ہو۔

(۱) حدیث "**نحن الآخرون السابقون**" الخ کو مکمل اور مستقل طور سے تو صرف کتاب الجمعہ (باب فرض الجمعہ ص ۱۲۰) میں لائے ہیں اور یہ روایت ابی الزناد وعن الاعرج عن ابی ہریرہؓ ہے

(۲) حدیث مذکور نامکمل طور سے دوسری حدیث کے ساتھ دو جگہ لائے ہیں کتاب الجمعہ (**باب هل على من لم يشهد الجمعة غسل** ص ۱۲۳) میں اور کتاب الانبیاء (باب حدیث الغار ص ۴۹۵) میں۔ یہ دونوں روایات **وهيب عن ابن طاؤس عن ابيه عن ابی هريره** ہیں اور اسی تیسرے طریق کی طرف ہم نے اوپر اشارہ کیا ہے جس کا ذکر شارحین نے نہیں کیا۔

(۳) حدیث مذکورہ کا صرف پہلا جملہ "**نحن الآخرون السابقون**" دوسری احادیث کے ساتھ ۶ جگہ بخاری میں لائے ہیں۔

ص ۳۷ کتاب الوضو (باب البول فی الماء الدائم) میں عن ابی الزناد عن الاعرج عن ابی ہریرہؓ

ص ۴۱۵ کتاب الجہاد (باب یقاتل من وراء الامام ویتقی بہ) میں عن ابی الزناد عن الاعرج عن ابی ہریرہؓ

ص ۱۰۱۷ کتاب الدیات (باب القصاص بین الرجال والنساء) میں ....

ص ۱۱۱۶ کتاب التوحید (باب قول اللہ یریدون ان یبدلوا کلام اللہ) ....

ص ۹۸۰ کتاب الایمان والنذور (پہلے باب) میں عن معمر عن ہمام بن منبہ عن ابی ہریرہؓ

ص ۱۰۴۲ کتاب التعبیر (باب النفخ فی المنام) میں ....

اوپر جو حوالہ کتاب المغازی اور کتاب الاعتصام کا دیا گیا ہے وہ مراجعت کے باوجود نہ مل سکا دوسری بات یہ قابل ذکر ہے کہ امام بخاری نے ہر روایت ابی الزناد وعن الاعرج عن ابی ہریرہ کے ساتھ یہ جملہ نہیں بڑھایا ہے، چنانچہ ص ۱۱۱۷ میں تین جگہ طریق مذکور سے ہی روایات ذکر کی ہیں اور کسی کے ساتھ اس کو نہیں لکھا۔ اس کی وجہ ممکن ہے یہ ہو کہ ایک باب میں ایک جگہ ذکر کافی سمجھا ہوگا واللہ تعالیٰ اعلم۔

حق یہ ہے کہ اس سلسلہ کی کوئی توجیہ بھی پوری طرح کافی وشافی نہیں ہے اور شاید اسی لئے محقق عینی یہاں سے خاموش گزر گئے ہیں پھر خیال یہ ہے کہ امام بخاری کی نظر میں کوئی نہایت دقیق معنوی فائدہ اس کا ہوگا جو دوسروں کی نظر سے پوشیدہ رہا۔ واللہ علیم بذات الصدور۔

استنباط احکام وفوائد

محقق عینی نے مذکورہ بالا حدیث الباب کے تحت جن اہم امور واحکام کے استنباط کا اشارہ فرمایا ہے وہ یہاں نقل کئے جاتے ہیں تاکہ علم وتحقیق[1] کے مزید ابواب ناظرین کے لئے کھل جائیں۔

---

[1] ہماری اپنی رائے یہ ہے کہ امام طحاوی کے بعد محقق عینی جیسی دقیق نظر امت میں کم ہے اور وہ حدیث، فقہ، اصول فقہ، ادب، تاریخ و رجال کے علوم میں حافظ ابن حجر سے کہیں زیادہ فائق ہیں، پھر ان کا تیقظ واستحضار تو غیر معمولی درجہ کا ہے۔ اس وقت تک حافظ کی شرح بخاری کے دو سو سے کچھ اوپر صفحات جلی خط سے آئے ہیں جبکہ محقق عینی کے باریک خط کے نو سو صفحات سے اوپر ہو چکے ہیں اور یہ اس پر ہے کہ اس سے پہلے تحقیقات کے دریا وہ معانی الآثار کی دونوں شرحوں میں بہا چکے ہیں کہ ان کے حوالے اس شرح میں دیتے ہیں پھر اپنی کسی کمزوری کو حافظ کی طرح چھپانا نہیں چاہتے اور میدان میں کھل کر آتے ہیں مثلاً اوپر کے مضمون میں آپ دیکھیں گے کہ حافظ ابن حجر نے ابن دقیق العید کی طرف تقویت حدیث قلتین کو منسوب کیا ہے جس پر محقق عینی نے گرفت کر لی ہے اور ہم نے مزید وضاحت کر دی ہے اپنا خیال یہ بھی ہے کہ اگر صحاح ستہ کے ساتھ صرف امام طحاویؒ کی حدیثی تالیفات مع الشروح، اور محقق عینی کی تالیفات اور حضرت علامہ کشمیریؒ کے حدیثی افادات پر عبور حاصل کر لیا جائے تو ایک شخص علم حدیث کا بہترین عالم بن سکتا ہے اور اس کے تخصص کے لئے یہ بہترین نصاب ہے، مگر افسوس ہے کہ اکثر مدارس عربیہ کے شیوخ حدیث کو بھی اس طرف توجہ نہیں ہے۔ **ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا** نہایت رنج وملال کے ساتھ یہ خبر لکھی جاتی ہے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

(۱) حدیث الباب سے ہمارے اصحاب حنفیہ نے استدلال کیا ہے کہ جب تک پانی بڑے حوض یا تالاب میں جمع شدہ نہ ہو(کہ اس کے ایک طرف نجاست پڑے تو دوسری طرف اس کا اثر نہ پہنچے کہ قلیل وکثیر کا معیار یہی ہے) تو اس میں نجاست پڑ جانے کے بعد وضو وغیرہ کرنا اس سے جائز نہ ہوگا۔ نیز اسی سے یہ بھی معلوم ہوا کہ جب قلتین کی مقدار پانی بھی اثر نجاست قبول کرسکتا ہے تو وہ بھی نجس ہو جائے گا کیونکہ حدیث میں حکم عام اور مطلق ہے اگر قلتین کو اس سے مستثنیٰ کریں گے تو ممانعت کا کوئی فائدہ نہ ہوگا۔ (اور حنفیہ کے نزدیک جو ماء کثیر ہے وہ اس لئے مستثنیٰ ہے کہ جب دوسری طرف نجاست کا اثر پہنچا ہی نہیں تو اس کو طاہر کہنا ضروری صحیح ہوگا' اور اس کثیر کی طہارت دوسرے ائمہ کے یہاں بھی مسلم ہے) دوسرے یہ کہ حدیث قلتین کے لحاظ سے حدیث الباب زیادہ صحیح (وقوی) ہے۔

ابن قدامہ کا ارشاد

فرمایا حدیث قلتین اور حدیث بئر بضاعۃ حنفیہ کے خلاف ہماری حجت ہیں کیونکہ بئر بضاعۃ بھی اس حد تک نہیں پہنچتا جس پر حنفیہ پانی کو کثیر اور طاہر مانع نجاست مانتے ہیں۔

محقق عینی کا جواب

فرمایا:۔ یہ دونوں حدیث ہمارے خلاف حجت نہیں ہیں' پہلی تو اس لئے کہ گو بعض حضرات نے اس کی تصحیح کر دی ہے مگر پھر بھی وہ متن و سند کے لحاظ سے مضطرب ہے اور قلہ مجہول ہے' اس لئے صحیح متفق علیہ پر عمل کرنا زیادہ اقوی و اقرب۔ (الی الصواب) ہے رہی حدیث بئر بضاعۃ تو اس پر ہم بھی عامل ہیں کیونکہ اس کا پانی جاری تھا۔

یہ دعویٰ باطل ہے کہ وہ حد حنفیہ کو نہیں پہنچتا' کیونکہ خود محدث بیہقی شافعی نے امام شافعیؒ سے نقل کیا ہے کہ بئر بضاعہ میں پانی کثیر تھا اور واسعہ (پھیلا ہوا) تھا اور اس میں جو نجاستیں پڑتی تھیں ان سے پانی کے رنگ' ذائقہ اور بو میں تغیر نہیں آتا تھا۔

رہی یہ بات کہ حنفیہ نے تخصیص بالرائے کی جس کے مقابلہ میں تخصیص بالحدیث بہتر تھی اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اس وقت ہے کہ حدیث مخصص اجماع کے مخالف نہ ہو اور حدیث قلتین خبر واحد مخالف اجماع صحابہ ہے' جس کی صورت یہ ہے کہ حضرت ابن عباس و ابن زبیرؓ نے بئر زمزم میں زنگی کے گر جانے کی وجہ سے سارے کنویں کا پانی نکال دینے کا فتویٰ دیا تھا' حالانکہ اس میں قلتین سے کہیں زیادہ پانی تھا اور یہ صورت دوسرے صحابۂ کرامؓ کے سامنے پیش آئی۔ کسی نے بھی اس پر نکیر نہیں کی لہذا یہ اجماعی مسئلہ ہو گیا جس کے مقابلہ میں خبر واحد پر عمل نہیں کرتے۔

اس کے علاوہ یہ کہ امام بخاری کے استاذ علی بن[۱] المدینی نے فرمایا کہ حدیث قلتین کا ثبوت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مرفوعاً نہیں ہے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) کہ صاحب امانی الاحبار حضرت علامۃ المحدث مولانا محمد یوسف صاحب کاندھلویؒ اچانک حرکت قلب بند ہو جانے سے ۱۲ اپریل ۱۹۶۵ء کو بعد نماز جمعہ بحالت قیام لاہور واصل بحق ہوئے اور آپ کی مذکورہ حدیثی تالیف نامکمل رہ گئی جس کا نہایت اہم جز محقق عینیؒ کی دونوں شرحیں ہیں۔ رحمہ اللہ رحمۃ واسعۃ۔ خدا کرے آپ کے جانشین مولانا انعام الحسن صاحب مدظلہ العالی اس خدمت کی تکمیل کریں۔ وما ذلک علی اللہ بعزیز۔

اس کی دو جلدیں طبع ہو چکی ہیں جو راقم الحروف کے پیش نظر ہیں ممکن ہے تیسری کا بھی مسودہ ہو گیا ہو اور جلد چھپ جائے۔

حضرتؒ کی تبلیغی خدمات' بھی نہایت عظیم الشان اور آب زر سے لکھے جانے کے لائق ہیں' البتہ ہمیں جو بعض امور یا طریق کار سے کچھ اختلاف تھا' وہ اب بھی ہے اور توقع کرتے ہیں کہ اس اہم خدمت کے سلسلہ میں مرکزی مشاورتی جماعت اور اس کی شاخیں جابجا قائم کی جائیں گی' جن میں اکثریت علماء راسخین کی ہو' تو کام میں زیادہ بہتری پیدا ہو سکتی ہے اور نقائص بھی دور ہو سکتے ہیں۔ واللہ الموفق (مؤلف)

[۱] مشہور محدث' اسم مبارک علی بن عبداللہ بن جعفر بن نجیح' ابن المدینی البصری (م ۲۳۴ھ) صاحب تصانیف ہیں' حضرت امام یحییٰ بن سعید القطان (حنفی تلمیذ امام اعظمؒ) کے تلمیذ خاص' اور امام بخاریؒ کے شیخ واستاذ ہیں' امام بخاریؒ فرماتے تھے کہ "میں نے اپنے کو کسی عالم کے سامنے حقیر نہیں سمجھا (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

ایسے جلیل القدر محدث کا یہ قول اس باب میں بہت اہم اور قابل اتباع ہے ابوداؤد نے فرمایا کہ دونوں فریق میں سے کسی کے پاس بھی تقدیر ماء کے بارے میں دلائل سمعیہ کی طرف رجوع نہیں کیا گیا' بلکہ دلائل حسیہ سے کام لیا ہے۔

(۲) حدیث الباب اگرچہ عام ہے' مگر اس میں تخصیص ایسے ماء کثیر سے تو سب نے بالاتفاق کی ہے جس کے ایک طرف نجاست پڑنے سے دوسری طرف اس کا اثر نہ جائے اور شافعیہ نے حدیث قلتین کا اعتبار کر کے قلتین سے بھی اس کی تخصیص کی ہے' اسی طرح دوسرے عمومات سے بھی تخصیص کی گئی ہے جس سے پانی کا بغیر تغیر اوصاف ثلاثہ کے نجس نہ ہونا اور طہارت پر باقی رہنا ثابت ہوتا ہے' جن سے مالکیہ استدلال کرتے ہیں۔

حافظ ابن حجر کی دلیل

فرمایا: اس موقع پر قلتین کے اصول سے فیصلہ کرنا زیادہ قوی ہے کہ اس کے بارے میں صحیح حدیث ثابت ہے جس کا اعتراف حنفیہ میں سے بھی امام طحاوی نے کیا ہے اگرچہ انہوں نے اس کو اختیار کرنے سے یہ عذر کر دیا ہے کہ قلہ کا اطلاق عرف میں کبیرہ وصغیرہ سب پر ہوتا ہے اور حدیث سے اس کی تعیین نہیں ہوئی۔ لہذا اجمال رہا پس اس پر عمل نہیں کر سکتے' نیز حدیث قلتین کی تقویت ابن دقیق العید نے بھی کی ہے' لیکن اس سے استدلال ان دونوں کے علاوہ دوسروں نے کیا ہے' الخ (فتح الباری ص ۲۱-۱۰۴۱)

محقق عینی کا نقد

فرمایا: حافظ ابن حجر نے مذکورہ دعویٰ تو بڑے زور وشور سے کیا تھا مگر پھر خود ہی اس کو باطل[1] بھی کر دیا اس لئے اس کے رد کے لئے مزید کچھ لکھنے کی ضرورت نہیں رہی۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) بجز ابن المدینی کے' ایک دفعہ امام بخاری سے کسی نے پوچھا کہ آپ کی تمنا کیا ہے؟ فرمایا: ''عراق جاؤں' علی بن المدینی زندہ ہوں اور میں ان کی مجلس میں بیٹھوں''۔ امام بخاری نے ان کو رسالہ رفع یدین میں اعلم اہل عصر بھی کہا ہے۔ جنہوں نے فرمایا کہ امام ابوحنیفہؒ سے سفیان ثوری' عبداللہ بن المبارک' حماد بن زید' ہشام' وکیع' عباد بن العوام اور جعفر بن عون نے (جو سب کے سب پیشوائے محدثین اور ائمہ صحاح ستہ کے شیوخ ہیں) حدیث کی روایت کی ہے اور وہ (امام صاحب) ثقہ ہیں' کوئی عیب ان میں نہیں ہے (بحوالہ تبیرات حسان ص ۴۷) ابوحاتم نے کہا کہ علی بن المدینی معرفت حدیث وعلل میں سب لوگوں سے ممتاز وسربلند تھے۔ امام احمد کو بھی ان کا نام لیتے نہیں سنا گیا' غایت احترام کی وجہ سے ہمیشہ ان کو کنیت سے یاد کرتے تھے۔ عبدالرحمن بن مہدی کہتے ہیں کہ علی بن المدینی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیثوں کو سب سے زیادہ جاننے والے ہیں خاص کر ابن عیینہ کی روایت کردہ احادیث کو اور ابن عیینہ فرمایا کرتے تھے کہ لوگ مجھے حب علی (ابن المدینی) پر ملامت کرتے ہیں واللہ میں ان سے زیادہ حاصل کرتا تھا بہ نسبت اس کے جو وہ مجھ سے حاصل کرتے تھے۔

علامہ ابوقدامہ سرخسی نے ذکر کیا کہ ایک مرتبہ علی المدینی نے بتلایا:۔ میں نے خواب میں دیکھا کہ ثریا (ستارہ) نیچے اتر کر میرے اتنا قریب آ گیا کہ میں نے اس کو لے لیا۔ ابن قدامہ نے کہا کہ:۔ خدا نے ان کا خواب سچا کر دیا وہ حدیث کی معرفت میں اس درجہ تک چڑھ گئے جس کو کوئی نہیں پہنچا۔ امام نسائی نے کہا:۔ حق تعالیٰ نے علی بن المدینی کو گویا اسی شان (حدیث) کے لئے پیدا فرمایا تھا' علامہ نووی نے جامع الخطیب سے نقل کیا ہے کہ علی بن المدینی نے حدیث میں دو سو تصنیف کیں اور الزہرہ میں ہے کہ امام بخاری نے تین سو تین احادیث روایت کیں (تہذیب ص ۳۴۱/۷ تا ۳۵۷/۷)

اس بات کو نہ بھولئے کہ اتنی بڑے شخص کی اس شہادت کے بعد کہ امام اعظمؒ سے حدیث کی روایت اور شاگردی کبار محدثین اور شیوخ اصحاب صحاح ستہ نے کی ہے اور ان میں کوئی عیب نہیں تھا' پھر بھی ان کی حدیثی شان کو گرایا گیا' اور ان میں عیب بھی نکالے گئے واللہ المستعان (مولف)

[1] ''حدیث قلتین'' کے بارے میں نہایت عمدہ ٹھوس اور مرتب ومہذب ذخیرہ علامہ بنوری دامت فیوضہم نے ''معارف السنن'' میں صف ۲۳۱/۱ تا ۲۳۸/۱ جمع کر دیا ہے۔ اس کا مطالعہ کیا جائے مناسبت مقام سے اس کے چند ضروری اجزاء لکھے جاتے ہیں۔

(۱) حدیث قلتین سے امام شافعی نے استدلال کیا ہے لیکن محدثین وعلماء اس پر حکم لگانے میں مختلف ہیں' ایک طرف امام شافعی' امام اسحاق' ابوعبید' حاکم' ابن مندہ تصحیح کرنے والے ہیں' ابن خزیمہ وابن حبان نے بھی تخریج کی اور بعض اسانید کے لحاظ سے ابن معین نے بھی یہ تصحیح کر دی ہے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

افادات انور: حضرت شاہ صاحبؒ نے آثار السنن علامہ نیمویؒ کے قلمی حواشی متعلقہ ص۴ وص ۵ وص ۶ میں اونچی سطح کے محققانہ محدثانہ افادات کئے ہیں جن سے صرف اعلیٰ سطح کے اساتذۂ حدیث یا اہل تصنیف ہی مستفید ہو سکتے ہیں اس لئے ان کو یہاں پیش نہیں کیا گیا' البتہ ایک تحقیق ان میں سے درج کی جاتی ہے نفعنا اللہ بعلومہ آمین۔ آپ نے لکھا۔

حافظ ابن تیمیہؒ نے فتاویٰ ص ۶/۱ میں تو حدیث قلتین کو اکثر اہل حدیث کے نزدیک حسن قابل احتجاج بتایا' مگر خود دوسری جگہ اس میں علت بتلائی ہے جیسا کہ اس کو ابن القیم نے تہذیب السنن میں لکھا ہے ص ۳۴۶/۲ اور ص ۳۴۸/۲ دیکھا جائے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد سے معلوم ہوتا ہے کہ مناط و دار مدار تنجیس کا خبث کے محمول ہونے پر ہے' یعنی جہاں خبث و نجاست پانی میں موجود ہوگی وہ پانی نجس ہو جائے غرض یہ کہ مدار خبث کے اس میں محمول ہونے پر ہے' اس پر نہیں کہ وہ پانی مقدار میں قلتین کو نہ پہنچے' پھر اس کی مزید وضاحت انہوں نے اپنے رسائل کے ص ۲۲۸/۲ میں بھی کی ہے' نیز اس کے لئے شرح المواہب کا ص ۲۶۵/۵ بھی دیکھا جائے جس میں حالت وقوع نجاست سے حالت ماء کی طرف انتقال کا ذکر کیا ہے اور اس کی نظیر حمل حسی کے بارے میں فتح الباری ص ۸۲/۲ میں ہے پھر یہ کہ اگر حکمی مراد ہوتا تو خبث مصدر ہوتا اسم نہ ہوتا' اور شاید یہ قول باری تعالیٰ **ویحرم علیهم الخبائث** (اعراف) سے ماخوذ ہے' لہٰذا مراد حسی تغیر ہوگا' جس کا ذکر دفع وہم کے لئے ہوا ہے' بطور بیان حکم شرعی نہیں ہوا۔ جس سے مقدار مقرر مذکور کے عدم حمل کا شرعی حکم کے طور پر فیصلہ کر دیں۔

غرض زیادہ واضح بات یہی سمجھ میں آتی ہے کہ لم یحمل خبثاً کو حسی پر محمول کریں' تو یہ حس پر حوالہ ہوا' کوئی اخبار کی صورت شریعت کی جانب سے نہیں ہے کہ اس نے اپنے منصب وولایت نصب حدود ومقادیر غیر قیاسیہ کا استعمال کیا ہو۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) دوسری طرف اس کو ضعیف قرار دینے والے' علی بن المدینی شیخ البخاری' ابوبکر بن المنذر' ابن جریر "تہذیب الاثار" میں اور محدث شہیر ابوعمر ابن عبدالبر تمہید واستذکار میں ہیں' نیز ایک جماعت محدثین سے ضعف نقل ہوا ہے' اسی طرح اسماعیل قاضی' قاضی ابوبکر بن العربی امام غزالی' رویانی' ابن دقیق العید' ابوالحجاج مزی' ابن تیمیہ اور ابن قیم بھی تضعیف کرتے ہیں البتہ ان لوگوں نے اس کے موقوف ہونے کو صحیح مانا ہے اور بیہقی نے بھی وقف ہی کی تصحیح کی ہے' ظاہر ہے ان حضرات میں مالکیہ شافعیہ' وحنابلہ سب ہی کے اکابر حفاظ حدیث و ناقدین فن رجال موجود ہیں جو حدیث قلتین کی تضعیف یا وقف کا فیصلہ کر چکے ہیں' ایسی حالت میں حافظ کا صرف ابن دقیق العید کی تقویت کا اجمالی ذکر کرنا کیا مناسب تھا؟ یعنی انہوں نے اگر تقویت بھی کی ہے تو وقف کی کی ہے رفع کی نہیں اور بظاہر یہی وجہ ہے کہ ابن دقیق العید نے بھی اس کو مستدل نہیں بنایا جس کا اعتراف خود حافظ نے بھی کر لیا ہے اور اسی لئے حافظ عینی نے جواب کی ضرورت نہیں سمجھی۔ علامہ بنوری نے اس موقع پر علامہ خطابی کا یہ جملہ بھی نقل کیا ہے کہ اس حدیث کی صحت پر اہل حدیث کے نجوم (ستارے) شاہد ہیں' اس پر موصوف نے لکھا کہ یہ جملہ لکھتے وقت اس امر کو کیوں نظر انداز کر دیا گیا کہ اس حدیث پر نقد وقدح کرنے والے بھی تو مذاہب اربعہ کے نجوم اہل حدیث ہی ہیں (یا یہ حضرات کلمۂ حق کہنے کی وجہ سے نجمیت کے درجہ سے اتار دیئے گئے؟)

"معارف السنن" کے ساتھ فتح الملہم شرح مسلم ص ۴۴۰/اوص ۴۴۳-۱ کا مطالعہ بھی نہایت مفید ہوگا' حضرت علامہ عثمانیؒ نے اپنے خاص طرز تفہیم سے مسئلہ مذکورہ کی بہت سے گتھیاں سلجھادی ہیں۔ (مؤلف)

لہ حضرتؒ کی تقریباً دو بکس کی مقدار قلمی یادداشتوں میں سے ہمارے پاس صرف یہی ایک قیمتی سرمایہ موجود ہے' جس کے مرحوم ومغفور بانی مجلس علمی ڈابھیل نے ہزاران ہزار روپے صرف کر کے کچھ نسخے فوٹو آفسٹ کے ذریعہ لندن میں تیار کرا کر حسب ضرورت مشہور اشخاص واداروں کو تقسیم کر دیئے تھے۔ امید ہے کہ اہل علم اس سے مستفید ہو رہے ہوں گے انوار الباری کی تالیف میں بھی وہ برابر سامنے ہے اور حضرت شاہ صاحبؒ کی مراد وغرض متعین کرنے کے لئے بھی نہایت کار آمد ہے' مگر اس سے پورا فائدہ جب ہی حاصل ہو سکتا ہے کہ اس کے سب حواشی مرتب ہو کر آثار السنن کے حاشیہ پر چھپ جائیں' یا مستقل طور سے باب وار مدون ہو کہ کتابی صورت میں شائع ہوں' ان کی صرف نقل ہی کے لئے اچھے مستور صاحب مطالعہ اور خوشخط عالم کی ضرورت ہے۔ ایک ایک صفحہ پر بیسیوں ٹکڑے لکھے ہوئے ہیں ان کی ترتیب بھی کسی بڑے درجہ کے تلمیذ حضرتؒ کی رہنمائی ہی میں ہو سکتی ہے ساتھ ہی حوالوں کی تخریج بھی ہو تو شان افادیت نور علی نور ہو جائے' اس اہم حدیثی ضرورت کی طرف ارباب خیر اور حضرتؒ کے خصوصی تلامذہ توجہ کریں تو بڑا کام ہو' واللہ الموافق والمیسر

اسی کے قریب کچھ مغایرت کے ساتھ مرقاۃ میں بھی ہے۔ نعم لو قيل معنى لم يحمل الخبث انه لم يتغير صريحا لصلح ان يكون حجة المالكية ولظهر لذكر القلتين فائدة اغلبية" اھ ويقال من جانب الحنفية ان الماء يكون فى الفلاة طاهر على الاصل الخ

لمحہ فکریہ

راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ حضرت شاہ صاحبؒ نے حمل حسی وحکمی کی وضاحت فرما کر جواس سے مسلک حنفی کی تقویت کے لئے دلائل و شواہد جمع فرمائے ہیں اوران میں سے بعض کی طرف اوپر اشارہ ہوا ہے وہ حنفیہ کی دقت نظر اور فہم معانی حدیث پر بڑی روشن دلیل ہے اور "نحن الصيادلة و انتم الاطباء" کا جملہ حنفیہ پر خوب ہی صادق ہو جاتا ہے اوراس سے معلوم ہوتا ہے کہ حنفیہ نے حدیث قلتین پر بھی پوری طرح عمل کیا ہے اسی طرح خود امام صاحبؒ نے جو مراد قلتین کی امام ابو یوسفؒ کو سمجھائی تھی وہ بھی اسی کی دلیل ہے کہ امام صاحب بھی حدیث مذکور کو معمول بہ مانتے ہیں مگر اس سے جو شرعی طور پر تحدید سمجھی گئی یا قلتین کی جو تعیین کر لی گئی ہے وہ شریعت سے ثابت نہیں ہے اوراسی حیثیت سے کبار محدثین نے اس کا انکار کیا ہے اور غالباً اسی لئے محقق ابن دقیق العید شافعی مالکی نے فرمایا اس حدیث (قلتین والی) کو بعض حضرات نے صحیح مالا ہے اور طریقۂ فقہاء پر اس کو صحیح کہہ بھی سکتے ہیں اس لئے کہ اگر چہ وہ مضطرف الاسناد ہے اوراس کے بعض الفاظ میں بھی اختلاف ہے۔ تاہم اس کے بارے میں صحیح جواب یہ ہوسکتا ہے کہ یہاں جمع بین الروایات کی صورت ممکن ہے"۔ انتهى ما فى التلخيص لابن حجر (تحفۃ الاحوذی ص ۷۰/۱)

درحقیقت اگر دیکھا جائے تو حنفیہ جمع بین الروایات ہی کرتے ہیں مگر چونکہ ان کے معنی فہمی اور دوسروں کے معنی فہمی کے زاویے الگ الگ ہیں اس لئے اختلاف کی صورت بن گئی اور ظاہر ہے کہ جو اعلم بمعانی الحدیث ہیں ان کی بات راجح ہونی چاہئے اوراگر ان کی بات میں وزن نہ ہوتا تو دوسرے مذاہب کے کبار محدثین (جن کا ذکر اوپر ہو چکا ہے) اپنے اپنے مذہب کے خلاف ہو کر حنفیہ کی رائے کی موافقت نہ کرتے۔

صاحب تحفۃ الاحوذی کا طرز تحقیق

آپ نے چونکہ اس مسئلہ میں قلتین کی تحدید کو برحق تسلیم کیا ہے اس لئے نہ ان اکابر کا خلاف نمایاں کیا، نہ ان سب کے اقوال حوالہ کے ساتھ نقل کر کے تردید کی، البتہ چند اعتذار دوسروں کی طرف منسوب کر کے قلت سے ان کے جواب نقل کر دیئے ہیں (ملاحظہ ہو ص ۷۱/۱)

غرض ان کی شرح پڑھ کر کوئی نہیں جان سکتا کہ علامہ ابن عبدالبر مالکی نے تمہید اور استذکار میں کیا کچھ خلاف لکھا، امام غزالی شافعی نے کیا ریمارک کئے، حافظ ابن قیم حنبلی نے کیسے کیسے ٹھوس دلائل لکھ کر حدیث قلتین کا ضعف نمایاں کیا، اور آپ کی غیر شرعی تحدید کے خلاف کتنا کچھ شرعی و عقلی مواد جمع کر دیا ہے، واقعی! ایسی اعجوبہ اور یک طرفہ فیصلے دکھلانے والی شرح ترمذی شریف آپ کے سوا کون لکھ سکتا تھا؟ اس سے میرا اشارہ اس اعلان کی طرف ہے جو تحفہ کے آخر میں شائع کیا گیا ہے اور آپ کی شرح کو دنیا کی بے نظیر شرح باور کرایا گیا ہے۔ پھر آپ کے تلمیذ رشید صاحب مرعاۃ نے بھی یہی ارشاد فرمایا کہ "میرے نزدیک اقوی الحامل اور ارجح وہی ہے جس کی طرف شافعیہ گئے ہیں کیونکہ حدیث قلتین صحیح ہے اور زیادہ تفصیل (میرے استاذ کی) 'ابکار المنن فی تنقید آثار السنن' میں دیکھ لی جائے"۔ (مرعاۃ ص ۳۱۲) بس چھٹی ہوئی، تحقیق و شرح کا حق ادا ہو گیا۔

(۳) محقق عینی نے لکھا:۔ امام ابو یوسفؒ نے حدیث الباب سے نجاست ماء مستعمل پر استدلال کیا ہے کیونکہ اس میں بول و غسل دونوں کی ممانعت کے احکام جمع ہیں اور جب بول سے پانی نجس ہو جاتا ہے تو غسل سے بھی نجس ہو جائے گا لیکن دو چیزوں کا ایک ساتھ ملا کر بیان کرنا دونوں کے ایک حکم میں برابر کا شریک ہونے کو مستلزم ہونے میں علماء کا خلاف ہے امام ابو یوسف اور مزنی شافعی تو اقتران مذکور کو مستلزم شرکت حکم مانتے ہیں دوسرے نہیں مانتے۔

حافظ ابن حجر کا اعتراض اور عینی کا نقد

حافظ نے یہاں امام ابو یوسف کا مذہب مذکور نقل کر کے اعتراض کیا کہ دلالت اقتران ضعیف ہے لہذا استدلال کمزور ہوا اس پر محقق عینی نے لکھا:۔ جب دلالت اقتران خود حافظ کے نزدیک صحیح ہے تو عجیب بات ہے کہ اس کو یہاں امام ابو یوسف کی وجہ سے رد کر دیا ہے' گویا خود اپنے مختار کے خلاف فیصلہ کرنا ہے' دوسرے یہ کہ حنفیہ میں سے تو بعض مثلاً امام ابو یوسف ہی اس اصول کے قائل ہیں' شافعیہ میں سے تو اکثر کا یہی مذہب ہے پھر حافظ نے یہ بھی لکھا کہ اقتران والے اصول کو اگر تسلیم بھی کر لیں تو پھر بھی حکم میں برابری ضروری ولازم نہیں ہے۔ لہذا پیشاب سے ممانعت تو پانی کو نجس ہونے سے بچانے کے لئے ہوگی اور غسل کرنے سے ممانعت اس لئے مان لیں گے کہ پانی کا وصف طہوریت سلب نہ ہو۔

محقق عینی نے اس پر لکھا کہ یہ بات پہلی سے بھی زیادہ عجیب ہے' کیونکہ یہ تحکم ہے یعنی ایک بات کا فیصلہ بے دلیل و بے وجہ کرنا ہے' کیونکہ جو تسویہ کی صورت حافظ نے اوپر لکھی ہے وہ نظم کلام سے مفہوم نہیں ہوتی اور جس نے ماء مستعمل کی نجاست کا مسئلہ حدیث الباب سے اخذ کیا ہے وہ نظم کلام سے ہی تسویہ نکالتے ہیں۔

(۴) معلوم ہوا کہ نجس پانی سے غسل و وضو ممنوع و حرام ہے۔

(۵) حدیث الباب میں ادب سکھایا گیا کہ ٹھہرے ہوئے پانی میں پیشاب کرنے سے احتراز کرنا چاہئے لیکن داؤد ظاہری نے ظاہر حدیث کو لیا ہے اس لئے کہا کہ ممانعت پیشاب کے ساتھ خاص ہے اور براز بول کی طرح نہیں ہے۔ نیز کہا کہ ممانعت صرف اپنے پیشاب کرنے کی ہے اور یہ جائز ہے کہ پیشاب نہ کرنے والا اس پانی سے وضو کرے جس میں دوسرے نے پیشاب کیا ہے اور یہ بھی جائز ہے کہ پیشاب کرنے والا کسی برتن میں پیشاب کر کے پانی میں ڈال دے یا پیشاب قریب میں کرے کہ وہاں سے بہہ کر خود پانی میں چلا جائے تو اس سے وضو کرنے میں کوئی حرج نہیں۔

یہ داؤد ظاہری سے نقل شدہ باتوں میں سب سے زیادہ قبیح بات ہے۔ (ابن حزم نے بھی یہی مسائل اختیار کئے ہیں جیسا کہ ہم پہلے لکھ آئے ہیں)

(۶) حدیث الباب میں اگر چہ غسل جنابت مذکور ہے مگر اسی کے ساتھ حیض و نفاس والی عورت کا غسل بھی لاحق ہے (عمدة القاری ص ۱/۹۳۵)

باب اذا القی علیٰ ظهر المصلی قذرا و جیفة لم تفسدعلیه صلوته' و کان ابن عمر اذا رأی فی ثوبه دماً وهو یصلی و ضعه' و مضیٰ فی صلوته و قال ابن المسیب واسعبی اذاصلی و فی ثوبه دم او جنابة اولغیر القبلة او تیمم فصلیٰ ثم ادرک المآء فی وقته لایعید

(جب نمازی کی پشت پر کوئی نجاست یا مردار ڈال دیا جائے تو اس کی نماز فاسد نہیں ہوتی اور ابن عمر جب نماز پڑھتے وقت کپڑے میں خون لگا ہوا دیکھتے تو اس کو اتار ڈالتے اور نماز پڑھتے رہتے' ابن مسیب اور شعبی کہتے ہیں کہ جب کوئی شخص نماز پڑھے اور اس کے کپڑے پر نجاست یا جنابت (منی لگی ہو) یا قبلے کے علاوہ کسی اور طرف نماز پڑھی ہو یا تیمم کر کے نماز پڑھی ہو پھر نماز ہی کے وقت میں پانی مل گیا ہو تو (اب) نماز نہ دہرائے (اس کی نماز صحیح ہوگئی)

(۲۳۶) حدثنا عبدان قال اخبرنی ابی عن شعبة عن ابی اسحق عن عمروبن میمون ان عبدالله قال بینا رسول الله صلی الله علیه وسلم ساجد ح قال محدثنی احمد بن عثمان قال حدثنا شریح بن مسلمة قال حدثنا ابراهیم بن یوسف عن ابیه عن ابی اسحق قال حدثنی عمر و ابن میمون ان عبدالله بن مسعود حدثه' ان النبی صلی الله علیه وسلم کان یصلے عندالبیت وابوجهل واصحاب له' جلوس اذقال بعضهم لبعض ایکم یجی بسلاجزو ربنی فلاں فیضعه' علیٰ ظهر محمداذا سجدفانبعث اشقے القوم فجآء به فنظر حتیٰ اذا سجدالنبی صلے الله علیه وسلم وضعه' علےٰ ظهره بین کتفیه وانا انظر لااغنی شیئاً لوکانت لی منعة قال فجعلوا یضحکون و یحیل بعضهم علیٰ بعض ورسول الله صلی الله علیه وسلم ساجدلایرفع رأسه' حتیٰ جآء ته فاطمة فطرحته عن ظهره فرفع رأسه ثم قال اللهم علیک بقریش ثلٰث مرات فشق ذٰلک علیهم اذدعا علیهم قال وکانوا یرون ان الدعوة فی ذٰلک البلد مستجابة ثم سمے اللهم علیک بابی جهل و علیک بعتبة بن ابی ربیعة و شیبة بن ربیعة والولیدبن عتبة و امیة بن خلف و عقبة بن ابی معیط و عد السابع فلم نحفظه فوالذی لفسی بیده لقدرأیت الذین عد رسول الله صلی الله علیه وسلم صرعیٰ فی القلیب قلیب بدر۔

ترجمہ: حضرت عبداللہ بن مسعود کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (نماز پڑھتے وقت) سجدہ میں تھے اور دوسری سند سے عبداللہ ابن مسعود نے حدیث بیان کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کعبہ کے قریب نماز پڑھ رہے تھے اور ابوجہل اور اس کے ساتھی (بھی وہیں) بیٹھے ہوئے تھے تو ان میں سے ایک نے دوسرے سے کہا کہ تم میں سے کوئی شخص قبیلے کی (جو) اونٹنی (ذبح ہوئی ہے اس کا) بچہ دان اٹھالائے اور (لاکر) جب محمد سجدہ میں جائیں تو ان کی پیٹھ پر رکھ دے' ان میں سے ایک سب سے زیادہ بدبخت آدمی اٹھا اور بچہ دان لے کر آیا اور دیکھتا رہا جب آپ نے سجدہ کیا تو اس نے اس کو آپ کے دونوں شانوں کے درمیان رکھ دیا۔ (عبداللہ بن مسعود کہتے ہیں) میں یہ (سب کچھ) دیکھ رہا تھا مگر کچھ نہ کر سکتا تھا۔ کاش (اس وقت) مجھے کچھ زور حاصل ہوتا۔ عبداللہ کہتے ہیں کہ (اس حال میں آپ کو دیکھ کر) وہ لوگ ہنسنے لگے اور (ہنسی کے مارے) لوٹ پوٹ ہونے لگے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سجدہ میں تھے (بوجھ کی وجہ سے) اپنا سر نہیں اٹھا سکتے تھے حتیٰ کہ حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا آئیں اور وہ بوجھ آپ کی پیٹھ پر سے اتار کر پھینکا تب آپ نے سر اٹھایا پھر تین بار فرمایا یا اللہ تو قریش کی تباہی کو لازم کردے۔ یہ بات ان کافروں پر گراں گزری کہ آپ نے انہیں بددعا دی۔ عبداللہ کہتے ہیں:۔ وہ سمجھتے تھے کہ اس شہر (مکہ) میں دعاء قبول ہوتی ہے پھر آپ نے (ان میں سے) ہر ایک کا (جداجدا) نام لیا کہ اے اللہ ان کو ضرور ہلاک کردے۔ ابوجہل کو' عتبہ ابن ربیعہ کو' شیبہ ابن ربیعہ کو' ولید بن عتبہ' امیہ ابن خلف اور عقبہ ابن معیط کو۔ ساتویں (آدمی) کا نام (بھی) لیا مگر مجھے یاد نہیں رہا۔ اس ذات کی قسم جس کے قبضے میں میری جان ہے کہ جن لوگوں کا (بددعا دیتے وقت) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نام لیا تھا میں نے (ان کی لاشوں) کو بدر کے کنویں میں پڑا ہوا دیکھا۔

تشریح: امام بخاریؒ کا مقصد یہ ہے کہ اگر کسی نمازی پر حالت نماز میں کوئی گندگی ڈال دی جائے تو اس سے اس کی نماز فاسد نہیں ہوتی' بظاہر اس لئے کہ اس میں اس کے فعل واختیار کو کوئی دخل نہیں ہے' پھر اثر ابن عمرؓ سے ثابت کیا کہ وہ نماز کی حالت میں اپنے کپڑے پر خون کا اثر دیکھ لیتے تھے تو اس کپڑے کو اتار دیتے اور بدستور نماز جاری رکھتے تھے' نیز ابن المسیب اور شعبی اگر خون یا منی لگے ہوئے کپڑے سے نماز پڑھ لیتے تھے' یا غیر سمت قبلہ کی طرف پڑھ لیتے تھے' یا تیمم سے نماز پڑھ کر وقت نماز کے اندر پانی پالیتے تھے تو نماز کا اعادہ نہ کرتے تھے' یہ تو بخاری کے ترجمۃ الباب کی شرح ہوئی' آگے حدیث اور اس سے مطابقت کا ذکر ہوگا یہاں یہ امر قابل ذکر ہے کہ امام ابو یوسفؒ سے بھی یہ مسئلہ نقل ہوا

ہے کہ اگر کوئی شخص کسی نجس جگہ پر سجدہ کرے اور ناپاک جگہ پر بقدر ایک رکن صلوٰۃ کے نہ ٹھہرے تو نماز درست ہو جائے گی۔ لہذا حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ ابتداء اور بقاء کا فرق تو حنفیہ کے یہاں بھی ہے۔ البتہ ہمارے یہاں فوراً نجس جگہ سے ہٹ جانے کی شرط ضرور ہے امام بخاری بظاہر دیر تک رہنے کو بھی نماز میں مخل نہیں سمجھتے' کیونکہ فوری طور سے ہٹ جانے یا نہ ہٹنے کی کوئی تفصیل انہوں نے نہیں کی ہے' تاہم اختیار وعدم اختیار کی تفصیل ان کے یہاں بھی معلوم ہوتی ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ قذر کا ترجمہ گندگی ہے اور امام مالکؒ کی طرف یہ بات بھی منسوب ہوئی ہے کہ وہ طہارت ثوب کو صرف سنت لباس مانتے ہیں۔ شرائط صلوٰۃ میں سے نہیں کہتے ہیں' اور ایسے ہی جگہ کی طہارت بھی ان کے نزدیک بدرجہ سنت ہے' اور ایک جماعت نے ان میں سے اس کو واجبات صلوٰۃ میں سے قرار دیا ہے' گویا شرط صلوٰۃ ان کے یہاں بھی نہیں ہے جیسا کہ فتح میں[1] ہے اور علامہ باجی نے شرح موطا میں صرف پہلا قول نقل کیا ہے۔

اس موقع پر مناسب ہے کہ ہم شرائط صلوٰۃ کے بارے میں چاروں مذاہب کی وضاحت کر دیں تاکہ پوری بات روشنی میں آ جائے۔

تفصیل مذاہب

(۱) مالکیہ نے شروط صلوۃ کی تین قسمیں کر دیں ہیں۔ شروط وجوب فقط' شروط صحت فقط اور شروط وجوب وصحت معاً۔ شروط وجوب فقط دو ہیں بلوغ وعدم اکراہ علی الترک۔ اور اکراہ کی صورت میں صرف ظاہری اور مکمل صورت نماز سے ہی اس کو معذور قرار دیا جا سکتا ہے' باقی جو کچھ اس کے لئے مقدور وممکن ہو طہارت کے بعد صرف اس قدر ادائیگی ضروری ہے۔ مثلاً نیت قلب' احرام' قراءت' اشارہ' جس طرح مریض وعاجز پر بقدر استطاعت ادائیگی نماز واجب اور جس سے عاجز ہے وہ ساقط ہو جاتی ہے۔

شروط صحت فقط پانچ ہیں:۔ حدث سے پاکی' نجاست سے پاکی' اسلام' استقبال' قبلہ اور ستر عورت۔ شروط وجوب وصحت معاً چھ ہیں۔ بلوغ دعوۃ النبی علیہ السلام' عقل' دخول وقت صلوٰۃ' فقد طہورین نہ ہو کہ نہ پانی ملے' نہ پاک مٹی ہی موجود ہو انوم وغفلت کی حالت نہ ہو' عورت کے لئے حیض ونفاس کا زمانہ نہ ہو۔

اس سے معلوم ہوا کہ مالکیہ کے یہاں اسلام بھی شروط صحت میں سے ہے شروط وجوب سے نہیں' لہذا ان کے نزدیک کفار پر بھی نماز واجب ہے۔ لیکن وہ اسلام نہ ہونے کے باعث صحیح نہ ہوگی۔ دوسرے حضرات نے اسلام کو شروط وجوب میں شمار کیا ہے اگرچہ شافعیہ وحنابلہ کہتے ہیں کہ کافر کو ترک نماز پر بھی عذاب ہوگا جو عذاب کفر پر مزید ہوگا دوسرا فرق یہ ہے کہ مالکیہ نے طہارت کی دو قسم کر کے دو شرطیں بنا دیں اور شروط وجوب میں عدم اکراہ علی الترک کا بھی اضافہ کیا۔

(۲) شروط صلوٰۃ عندالشافعیہ

انہوں نے شروط صلوٰۃ کی دو قسم کیں' شروط وجوب وشروط صحت شروط وجوب چھ ہیں:۔ بلوغ دعوۃ النبی علیہ السلام' اسلام اگرچہ ماضی میں رہا ہو اور اب نہ ہو (لہذا مرتد سے نماز کا مطالبہ دنیا میں بھی ہوگا اور آخرت میں ترک نماز پر عذاب بھی مزید ہوگا) عقل' بلوغ' حیض ونفاس

---

[1] حافظؒ نے لکھا:۔ قولہ لم تفسد الخ اس سے مراد وہ صورت ہے کہ نمازی کو گندگی کا علم نہ ہو' اور وہ اسی لاعلمی میں گندگی کے ساتھ نماز پڑھتا رہے اور اس سے مطلقاً صحت بھی نکل سکتی ہے' ان لوگوں کے قول کے موافق جو نماز کے اندر نجاست سے اجتناب کو فرض نہیں کہتے اور ان کے قول پر بھی جو نماز کے شروع میں تو عدم طہارت اور گندگی سے تلوث کو ممنوع کہتے ہیں اور درمیانِ نماز میں کوئی گندگی لگ جائے تو اس کا کوئی حرج نہیں مانتے اور اسی کی طرف امام بخاریؒ کا بھی رجحان معلوم ہوتا ہے۔ اور اسی پر اُس صحابی کے فعل کو محمول کرتے ہیں' جس پر نماز کی حالت میں تیراندازی ہوئی' اور بدن سے خون بہتا رہا' پھر بھی وہ نماز پڑھتے رہے' جس کا ذکر حدیث جابر "باب من لم یر الوضوء الا من المخرجین" میں پہلے ہو چکا ہے۔ (فتح الباری ص۲۴۲ ج۱)

سے خالی ہونا، سلامتی حواس، اگرچہ صرف سمع وبصر سالم ہوں۔ شروط صحت سات ہیں:۔ بدن کی طہارت حدث، اصغر و اکبر سے، بدن و کپڑے و مکان کی طہارت نجاست سے، ستر عورت، استقبال قبلہ، علم دخول وقت، اگرچہ ظنی ہوا۔

(۳) شروط صلوٰۃ عند الحنفیہ

شافعیہ کی طرح دو قسمیں کیں:۔ شروط وجوب پانچ ہیں۔ بلوغ دعوۃ، اسلام، عقل، بلوغ، خلو حیض ونفاس سے اور اکثر حنفیہ نے شرط اسلام پر اکتفا کر کے بلوغ دعوت والی شرط کو ذکر نہیں کیا ہے شروط صحت چھ ہیں۔ بدن کی پاکی حدث ونجاست سے کپڑے کی پاکی نجاست سے مکان کی پاکی نجاست سے، ستر عورت نیت، استقبال قبلہ۔

لہذا حنفیہ نے بھی شروط وجوب میں شافعیہ کی طرح اسلام کو داخل کیا، لیکن حنفیہ فرماتے ہیں کہ کافر کو ترک نماز پر زائد عذاب نہ ہوگا (کیونکہ وہ فروع احکام کے مکلف نہیں ہیں) دوسرے حنفیہ نے نماز کی نیت کا بھی اضافہ کیا گویا ان کے نزدیک بغیر نیت کے نماز درست نہ ہو گی، لقولہ علیہ السلام "**انما الاعمال بالنیات**" دوسرے اس لئے بھی کہ صرف نیت ہی سے عبادات کو عادات سے اور ایک عبادت کو دوسری عبادت سے ممتاز کیا جا سکتا ہے اور اس بارے میں حنابلہ بھی حنفیہ کے ساتھ ہیں کہ وہ بھی نیت کو شروط صلوٰۃ میں شمار کرتے ہیں۔ شافعیہ و مالکیہ (مشہور مذہب میں) نیت کو رکن صلوٰۃ قرار دیتے ہیں۔

(۴) شروط صلوٰۃ عند الحنابلہ

انہوں نے کوئی تقسیم نہیں کی۔ بلکہ کل شروط نو قرار دیں:۔ اسلام، عقل، تمیز، طہارت حدث سے مع القدرۃ، ستر عورت، بدن، ثوب و مکان کا نجاست سے ملوث نہ ہونا۔ نیت، استقبال قبلہ اور دخول وقت وہ کہتے ہیں کہ یہ سب شروط صحت صلوٰۃ ہیں۔ (کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ ص ۱/۱۲۸)

بحث ونظر

اوپر کی تفصیل سے معلوم ہوا کہ امام بخاریؒ کا مذہب مسئلۃ الباب میں سب ائمہ سے الگ ہے، پھر جو اثر ابن عمرؓ کا انہوں نے سب سے پہلے اپنی تائید میں پیش کیا ہے وہ بھی حقیقتاً ان کا موید نہیں ہے۔ حافظ ابن حجر کو اس بارے میں مغالطہ ہوا کہ انہوں نے اثر مذکور کی تصحیح کے بعد یہ بھی لکھ دیا کہ اثر مذکور کا اقتضاء یہ ہے کہ حضرت ابن عمر ابتداء ودوام میں فرق کرتے تھے اور یہی قول ایک جماعت صحابہ وتابعین کا ہے الخ (فتح الباری ص ۱/۲۴۲)

اس پر محقق عینی نے لکھا کہ اثر مذکور کو ترجمہ سے کوئی مطابقت نہیں ہے ترجمہ کا منشا تو یہ ہے کہ بحالت صلوٰۃ نمازی پر کوئی نجاست گر جائے تو وہ مفسد نماز نہیں اور اثر مذکور سے معلوم ہوا کہ حضرت ابن عمرؓ نماز کی حالت میں اگر کپڑے پر خون کا اثر دیکھ لیتے تو اس کو اتار دیتے تھے اور نماز جاری رکھتے تھے، یعنی کپڑے پر نجاست کے ہوتے ہوئے وہ نماز جائز نہ سمجھتے تھے اسی لئے تو اتار کر الگ کر دیتے تھے اور اسی کی تائید روایت ابن ابی شیبہ عن نافع عن ابن عمرؓ سے بھی ہوتی ہے کہ جب وہ نماز کی حالت میں کپڑے پر خون کا اثر دیکھ لیتے تھے اگر اس کو اتار سکتے تھے تو اتار دیتے تھے ورنہ نماز سے ہٹ کر اس کو دھوتے اور پھر آکر اپنی باقی نماز بنا کر کے پوری کرتے تھے لہذا حافظ ابن حجر کا اقتضاء مذکور والا فیصلہ غلط ہے جبکہ حضرت ابن عمر کسی حالت میں بھی نجاست والے کپڑے کے ساتھ نماز درست نہ سمجھتے تھے بلکہ اثر مذکور امام ابو یوسفؒ کے لئے حجت قویہ ہے کہ نمازی پر بحالت نماز اگر پیشاب کی چھینٹیں پڑ جائیں اور وہ قدر درہم سے زیادہ ہوں تو نماز سے پھر کر ان کو دھونا چاہئے پھر بنا کر کے اپنی نماز پوری کرے اور ایسے ہی اگر سر پر چوٹ لگ جائے یا اور کسی صدمہ سے خون بہ نکلے تب بھی یہی حکم ہے (عمدۃ القاری ص ۱/۹۳۷)

لہٰذا اس موقع پر صاحب لامع کا قلت الخ سے یہ فرمانا بھی کہ تفرقہ مذکور ابن عمر کا مذہب ہوگا (لامع ص ۱۰۰/۱) درست نہیں ہے۔
کماھو الظاھر من تحقیق العینی.

امام بخاریؒ کے استدلال پر نظر

اس سے قطع نظر کہ اثر مذکور امام بخاری کی تائید میں نہیں ہے جیسا کہ محقق عینی کی تنقیح سے ثابت ہوا اور بھی بہت سی وجوہ سے ان کے مسلک پر آٹھ اعتراضات ہوئے ہیں، جو حضرت شاہ صاحبؒ اس موقع پر درس بخاری شریف میں ذکر فرمایا[1] کرتے تھے۔
ان سب کو یہاں نقل کیا جاتا ہے:۔

(۱) امام بخاریؒ کا استدلال حدیث الباب سے اس لئے صحیح نہیں ہے کہ یہ بات معلوم نہیں ہوسکی کہ حضور علیہ السلام جو نماز اس وقت پڑھ رہے تھے وہ فرض تھی یا نفل؟ یہ اعتراض امام نوویؒ[2] کا ہے جیسا کہ ان سے کرمانی نے نقل کیا ہے:۔ یہ معلوم نہیں ہوا کہ آیا وہ نماز فرض تھی، جس کا اعادہ صحیح طریقہ پر ضروری وواجب ہوتا۔ یا فرض نہ تھی جس کا لوٹانا شافعیہ کے مذہب میں واجب وضروری نہیں اگر واجب الاعادہ تھی تو وقت موسع تھا (کہ جب چاہیں ادا کریں) اس لئے فوراً اعادہ نہ کیا ہوگا) حافظ ابن حجر نے اس پر اعتراض نقل کیا کہ اگر آپ اعادہ فرماتے تو وہ نقل ہوتا، حالانکہ کسی نے اس کو نقل کیا۔ (لامع ص ۱۰۰/ اوفتح الباری ص ۲۴۵/۱)

محقق عینی نے اس پر نقد کیا کہ عدم نقل سے نفس الامر میں عدم اعادہ لازم نہیں آتا۔ (عمدہ ص ۹۴۳/۱)

(۲) یہ معلوم نہیں ہوا کہ حضور علیہ السلام نے اس نماز کا اعادہ فرمایا تھا یا نہیں؟ اور عدم نقل عدم اعادہ کو مستلزم نہیں لہٰذا استدلال بخاری درست نہیں، امام نووی نے کہا کہ شاید آپ نے اعادہ تو کیا ہوگا، حضرت گنگوہیؒ نے فرمایا:۔ اس مقام پر اعادہ نہ کیا ہوگا کہ وہاں متمرد وسرکش شیطانی صفات کے لوگ جمع تھے۔

(۳) ممکن ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ثقل اور بوجھ تو محسوس کیا ہو اور آپ کو یہ علم نہ ہوا ہو کہ آپ کی پشت پر اونٹنی کا بچہ دان رکھ دیا گیا ہے اس امر کا کوئی ثبوت نہیں ہے اس لئے استدلال صحیح نہیں۔

(۴) یہ کیا ضروری ہے کہ آپ نے نماز اس حالت میں جائز ہی سمجھ کر جاری رکھی ہو، ہوسکتا ہے کہ اثر ظلم وتعدی بے جانذ کور کو دیر تک باقی ہی رکھنا منظور ہو، تا کہ ایسا کرنے والوں کے خلاف جناب خداوندی میں استغاثہ کریں اور اس سے رحم وکرم کے ملتجی ہوں۔ (کہ ایسے اوقات مظلومیت وبے چارگی میں رحمت خداوندی ضرور متوجہ ہو جاتی ہے) جیسا کہ سید الشہداء حضرت حمزہؓ کے واقعہ شہادت سے متاثر ہوکر

---

[1] لامع الدراری ص ۱۰۰/۱ میں بھی فیض الباری ص ۳۳۸/۱ سے یہ اعتراضات نقل ہوئے ہیں تو اس سے یہ نہ سمجھا جائے کہ وہ سب خود حضرت شاہ صاحبؒ کی طرف سے ہیں (مؤلف) [2] چونکہ یہ اعتراض امام نووی شافعی کا ہے اس لئے صاحب لامع الدراری کا اس کو فیض الباری سے نقل کر کے یہ اعتراض کرنا صحیح نہیں کہ فساد کی حالت میں فریضہ ونافلہ دونوں برابر ہیں، ظاہر ہے کہ شافعیہ کے یہاں غیر فرض یا نفل کو فاسد کرنے سے اس کا اعادہ واجب نہیں ہوتا البتہ حنفیہ کے یہاں واجب ہوجاتا ہے، تو اگر اعتراض مذکور حضرت شاہ صاحبؒ یا کسی حنفی کی طرف سے ہوتا تو صاحب لامع کا نقد برمحل ہوتا، یہاں ان کے نقد سے یہ وہم ہوتا ہے کہ جیسے اعتراض مذکور خود حضرت شاہ صاحبؒ کا ہو اسی مغالطہ کو رفع کرنے کے لئے ہم نے اوپر کے حاشیہ میں بھی اشارہ کیا ہے اس کے علاوہ ایک فرق بظاہر حنفیہ کے یہاں بھی ہے کہ فوائت اور فرض وقت میں ترتیب کی رعایت واجب وضروری ہے جو شافعیہ کے یہاں مستحب ہے، اس لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اعادہ کا نقل نہ ہونا ہمارے نزدیک کوئی وجہ نہیں بن سکتا، کیونکہ جو نقل بھی کرتا تو قریبی وقت کے اعادہ کو نقل کرسکتا تھا، جس کی صورت رعایت وترتیب کے لحاظ سے فرض میں تو متعین تھی خصوصاً حضور علیہ السلام کے لئے کہ آپ یقیناً صاحب ترتیب ہی ہوں گے مگر اعادہ غیر فرض میں متعین نہیں تھی کیونکہ اس کا اعادہ اگر حضور علیہ السلام نے آئندہ موسع وقت میں کسی وقت بھی کرلیا ہوگا تو اس کو معلوم کرنا اور نقل کرنا راوی کے لئے سہل نہ تھا کما لا یخفی۔
لہٰذا اعتراض مذکور اگر کسی حنفی کی طرف سے بھی ہوتو وہ بھی قابل نقد نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم (مؤلف)

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا تھا کہ "صفیہ[۱] کے صدمہ کا خیال مانع نہ ہوتا تو حمزہ کو دفن نہ کرتا' ان کی لاش کو درندے کھا جاتے اور قیامت کے روز درندوں کے پیٹ میں سے ان کا حشر ہوتا"۔ یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی پھوپھی تھیں۔

غرض باوجود نجاست کے علم کے بھی آپ کا سجدہ میں دیر تک رہنا اور نماز کو طول دینا بظاہر کفار کے ظلم وتعدی کو حد تک پہنچا جانے کا موقع دینے کے لئے تھا' جیسا کہ حضرت حمزہ کے لئے بقاء آثار شہادت اور تکمیل آثار ظلم کے خیال سے ان کی نعش کو بغیر دفن کے چھوڑ دینا آپ کو پسندیدہ تھا مگر عورتوں کے جزع فزع کے سبب ایسا نہ کیا۔

اور اسی کی نظیر وہ بئر معونہ کا وہ قصہ ہے کہ ایک شخص شہید ہوا تو آخر وقت میں اپنے بدن کا خون چہرہ پر ملتا اور کہتا تھا۔ "رب کعبہ کی قسم! میں فائز وکامیاب ہوگیا' یہ بھی شہادت کی حالت محمودہ کو باقی رکھنے کے لئے تھا (اگرچہ خون سب کے نزدیک نجس ہے اور نجس کو چہرہ پر ملنے کا اس سے جواز نہیں نکل سکتا)

(۵) یہ اعتراض بھی ہوا ہے کہ اس بچہ دان کے نجس ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے' یعنی ممکن ہے اس کی اوپر کی جھلی صاف ہو اور خون وغیرہ نجاست سب اندر بند تھی' لیکن یہ اعتراض اس لئے محل نظر ہے کہ بعض طرق روایت میں یہ بھی ہے کہ وہ بچہ دان گوبر وخون میں لتھڑا ہوا تھا جو آپ کی پشت مبارک پر لا کر رکھا گیا تھا' اس لئے تمام طرق پر نظر رکھنی چاہئے۔

حافظ ابن حجرؒ نے لوگوں کا یہ نقد ذکر کیا کہ وہ ذبیحہ اہل شرک کا تھا اس لئے اس کے تمام اجزاء نجس تھے کہ مردار کے حکم میں تھے' اس لئے بچہ دان کی اوپر کی جھلی اگر بند اور صاف بھی تھی تب بھی نجس تھی لیکن اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ یہ واقعہ ان کے ذبیحوں کی تحریم سے قبل کا ہے اگرچہ یہ بات تعیین تاریخ کی محتاج ہے اور صرف احتمال اس بارے میں کافی نہیں' (فتح الباری ص ۱/۲۴۵)

(۶) سیرۃ دمیاطی میں ہے کہ یہ واقعہ سب سے پہلا اور ایک ہی ہے' جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے کسی کو بددعا دینے کا ثبوت ملتا ہے' لہذا ایسے ایک شاذ ونادر واقعہ سے استدلال موزوں نہیں ہے۔

(۷) یہ بھی ممکن ہے کہ یہ بددعا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی لئے دی ہو کہ نماز جیسی مقدس ومطہر عبادت کی حالت میں نجاست بدن پر ڈال کر ان لوگوں نے اس کو باطل وفاسد کر دیا تھا اور اسی کے حزن وملال کے سبب آپ نے بددعا فرمائی' لہذا اس سے جواز نماز مع النجاسۃ پر استدلال صحیح نہیں ہوسکتا۔

---

[۱] مسند احمد وغیرہ کی حدیث میں (کچھ ضعف کے ساتھ) حضرت زبیرؓ کی روایت اس طرح ہے کہ احد کے دن ایک عورت دوڑی ہوئی آئی اور قریب تھا کہ شہیدوں کی لاشوں تک پہنچ کر ان کو دیکھے' حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس کو دیکھ لیا اور فرمایا عورت' عورت! یعنی اس کو اس قطع منظر تک پہنچنے اور اس کو دیکھنے سے باز رکھو (مبادا کوئی جزع فزع کا کلمہ ناموزوں اور غیر مشروع زبان سے نکل جائے وغیرہ) حضرت زبیرؓ نے فرمایا کہ پھر میں نے ان کو دیکھ کر پہچان لیا کہ وہ اماں جان صفیہ ہیں دوڑ کر ان کے پاس پہنچا اور ان کو شہیدوں کے قریب پہنچنے سے پہلے ہی پالیا' انہوں نے مجھے دھکا دیکر پیچھے کر دیا کہ روک نہ سکوں۔ میں نے عرض کیا کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد سے روک رہا ہوں۔ یہ سن کر وہ فوراً ہی رک کر کھڑی ہوگئیں اور پھر دو کپڑے دے کر فرمایا کہ یہ میں اپنے بھائی حمزہ کے لئے لائی ہوں' ان میں تکفین کر دینا' میں وہ کپڑے لے کر حضرت حمزہؓ کی لاش پر گیا تو ان کے پہلو میں ایک انصاری کو بھی دیکھا کہ وہ بھی حضرت حمزہ ہی کی طرح شہید ہوا تھا ہم نے کہا کہ ایک ایک کپڑا دونوں کو دینا چاہئے۔ اور قرعہ ڈال کر اس کے مطابق ایک ایک کپڑے میں ان دونوں کی تکفین کر دی (جمع الفوائد ص ۲/۴۸)

دوسری روایت میں حضرت ابن عباسؓ سے اس طرح ہے کہ جب حضرت حمزہؓ شہید ہوئے تو حضرت صفیہؓ ان کا حال دریافت کرنے آئیں حضرت علی وزبیرؓ نے ایسا جواب دے دیا جیسے وہ اس معاملہ سے لاعلم ہیں۔ اس پر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہنسے اور فرمایا:۔ میں بھی ان کے دماغی توازن کے بگڑ جانے سے ڈرتا ہوں پھر اپنا ہاتھ ان کے سینہ پر رکھا (تاکہ دل ٹھہر جائے اور اس کو سکون ہو) اس پر انہوں نے صرف انا للہ الخ پڑھا اور روئیں۔ پھر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "اگر عورتوں کے جزع فزع کا ڈر نہ ہوتا تو میں حمزہ کی نعش کو ایسے ہی چھوڑ دیتا تاکہ درندوں کے پیٹوں اور پرندوں کے پوٹوں سے ان کا حشر ہوتا۔" (جمع الفوائد ص ۲/۴۸)

(۸) سلاجزور کا واقعہ مذکورہ نماز کے وقت کپڑے پاک رکھنے کے حکم خداوندی سے قبل کا ہے جیسا کہ حافظ ابن حجر نے فتح الباری تفسیر سورۂ مدثر ص ۸/۴۸۰ میں ابن المنذر سے نقل کیا کہ یہ واقعہ آیت "وثیابک فطہر" کے نزول سے قبل کا ہے، بلکہ اس آیت کا شان نزول ہی یہ واقعہ ہے۔

حضرت شاہ صاحب کا ارشاد

آپ نے یہ آٹھواں اعتراض ذکر کر کے فرمایا:۔ تحقیق مذکور کی صحت پر تو ساری بات ہی فیصل شدہ ہو جاتی ہے یعنی نجاست کے ساتھ نماز کے جواز پر سارا استدلالی زور ہی ختم ہو جاتا ہے اور اس سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ آیت مذکورہ کی غرض طہارت ثیاب کی شرط بتلانی ہے، طہارت اخلاق کا حکم بتلانا یہاں مقصود نہیں ہے جیسا بعض حضرات نے سمجھا ہے۔

حافظ کا تعصب

آپ نے فرمایا:۔ چونکہ روایت مذکورہ بالا سے حنفیہ (امام ابو یوسف وغیرہ) کے مسئلہ مذکورہ کی تائید ہوتی ہے اس لئے میں کہہ سکتا ہوں کہ حافظ نے جان بوجھ کر اس کو یہاں ذکر نہیں کیا، اور کتاب التفسیر میں جا کر ذکر کیا۔ تاکہ وجہ استدلال اس موقع پر نظر سے اوجھل ہو جائے، اور اس کو میں ان کے نسیان پر اس لئے محمول نہیں کرتا کہ وہ بہت متیقظ اور حاضر حواس ہیں۔ البتہ حنفیہ کو کسی دلیل سے فائدہ نہ پہنچے اس پر نظر کر کے وہ دلائل کو اصل مواقع سے ہٹا دیا کرتے ہیں اس لئے یہ خواہ مخواہ کی بدگمانی نہیں ہے۔ **ویرحم اللہ من انصف عفا اللہ عنا و عنهم اجمعین. ولاحول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم**

حل لغات حدیث

سلا:۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ اس کا ترجمہ اوجھڑی درست نہیں۔ صحیح ترجمہ بچہ دان ہے محقق عینی نے لکھا کہ جس کھال یا جھلی میں بچہ لپٹا ہوا ہوتا ہے وہ سلا ہے۔ اصمعی نے اس کو جانوروں کے ساتھ خاص بتلایا کہا کہ انسان کے لئے مشیمہ کہلاتا ہے۔ الخ منعۃ بمعنی حامی ہے۔ **یحیل بعضهم علی بعض** یعنی ایک دوسرے پر بطور تمسخر واستہزاء کے اس بات کو ڈالتا تھا کہ اس نے کیا ہے یا احال وحال بمعنی وثب سے ہے یعنی فرط مسرت سے ایک دوسرے پر گر پڑ رہے تھے کہ ہم نے بڑا کارنامہ انجام دیا ہے بعض روایات میں یمیل ہے یعنی ہنسی ٹھٹے میں ایک دوسرے پر گرا اور جھکا جا رہا تھا۔ **فشق علیهم اذ دعا علیهم الخ** یعنی ان سرکش کفار پر یہ بات بڑی شاق گزری کہ آپ نے ان پر بددعا کی، کیونکہ یہ وہ بھی جانتے تھے کہ اس مبارک شہر میں دعا قبول ہو جاتی ہے۔

محقق عینی نے اس پر لکھا کہ ان لوگوں کو بحیثیت آپ کے رسول خدا ہونے کے تو قبول دعا کا اعتقاد نہ تھا، (کہ وہ آپ کو رسول مانتے ہی نہ تھے، ورنہ ایسی حرکت ہی نہ کرتے) البتہ مکہ معظمہ کی عظمت و بڑائی اور اس کے اندر قبول دعا کا یقین ضرور تھا (عمدہ ص ۱/۹۴۱) پھر آگے عنوان استنباط احکام کے تحت لکھا کہ کفار آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے صدق پر تو یقین رکھتے تھے کہ آپ کی بددعا سے ڈر گئے۔ مگر شقاوت ازلی کے باعث حسد و عناد نے ان کو آپ کی اطاعت و انقیاد کی طرف آنے سے محروم کر دیا۔ (عمدۃ ص ۱/۹۴۳) حافظ ابن حجرؒ نے بھی (فائدہ) کے تحت بعینہ یہی بات لکھی ہے (فتح الباری ص ۱/۳۴۵)

ایک غلط فہمی کا ازالہ

اس پر صاحب لامع نے لکھا کہ تعجب ہے عینی سے، ایک جگہ تو لکھا کہ وہ لوگ اجابت دعا بحیثیت رسول خدا نہیں بلکہ بہ لحاظ بلد مقدس کے مانتے تھے اور دوسری جگہ لکھ دیا کہ وہ لوگ آپ کے صدق پر یقین رکھتے تھے۔ گویا حافظ عینی نے متضاد بات لکھ دی ہے مگر ہم اس تضاد کو

نہیں سمجھ سکے اس لئے کہ نہ صرف عینی بلکہ حافظ ابن حجر بھی معرفۃ الکفار بصدق النبی کو تسلیم کر رہے ہیں مگر یہ صدق من حیث الرسول کب ہے؟ یہ صدق تو آپ کے قول وعمل کا تھا' چنانچہ آپ کو صادق وامین تو کفار سب ہی اول سے آخر تک مانتے رہے ہیں' اختلاف تو آپ کی رسالت کے اقرار یا آپ کی اطاعت من حیث الرسول سے تھا' جس کی نفی ان دونوں حضرات نے بھی صراحت سے کر دی ہے پھر تضاد کیسے ہو گیا؟

غرض کفار کا ڈر اس لئے تھا کہ ایک نہایت اعلیٰ صفات صدق ودیانت وامانت وغیرہ وغیرہ کے حامل برگزیدہ انسان کی توہین کر دی ہے اور اس نے بددعا بھی کر دی ہے جو یوں بھی اس بلد مقدس میں ضرور قبول ہو کر رہے گی لہذا ہماری بدبختی وشقاوت آخری نقطہ پر پہنچ گئی ہے' یہ مقصد نہیں کہ وہ صدق من حیث الرسالت کے قائل ہو گئے تھے' نہ اس کے قائل یہ دونوں حضرات ہیں' اس کے بعد ہم سمجھتے ہیں کہ حضرت گنگوہی قدس سرہٗ کے ارشاد کا بھی یہ مطلب نہیں کہ وہ لوگ حضور علیہ السلام کی دعا کو من حیث الرسول مستجاب سمجھ رہے تھے بلکہ ان کا مقصد بھی وہی ہے جو علامہ کرمانی' محقق عینی' اور حافظ ابن حجرؒ کا ہے لہذا ان میں سے کسی کی توجیہ کو اوجہ اور کسی کو غیر اوجہ بھی نہیں کہہ سکتے' واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔

بقیہ فوائد حدیث الباب

(۱) حدیث الباب سے معلوم ہوا کہ مکہ معظمہ کے اندر دعا کی عظمت اور اس کے مستجاب ومقبول ہونے کی عقیدت مشرکین وکفار کے دلوں میں بھی راسخ تھی اور اہل اسلام کے یہاں تو مذکورہ عظمت وعقیدت بدرجہ غایت ہے (۲) معلوم ہوا کہ تین بار دعا کرنے کو قبولیت دعا میں اثر ہے اور وہ مستحب بھی ہے (۳) معلوم ہوا کہ ظالم کو بددعا دینا جائز ہے بعض علماء نے کہا کہ یہ کافر کے لئے ہے اور مسلمان ظالم ہو تو اس کے لئے استغفار اور دعا توبہ مستحب ہے۔ (۴) معلوم ہوا کہ خود کسی برائی کا ارتکاب اس کے لئے سبب بننے سے زیادہ برا ہے۔ کیونکہ حدیث میں عقبہ ابن ابی معیط کو سب سے زیادہ اشقی اور بدبخت قرار دیا گیا حالانکہ ان لوگوں میں ابوجہل بھی موجود تھا (جو اصل محرک وسبب بھی اس حرکت شنیعہ کا ہوا تھا) اور وہ کفر میں عقبہ سے زیادہ تھا اور دوسرے اوقات میں حضور علیہ السلام کو اذیت پہنچانے میں پیش پیش رہتا تھا لیکن عقبہ نے چونکہ مذکورہ تجویز کو عملی جامہ پہنایا اس لئے وہ خاص طور سے اس واقعہ میں سب سے زیادہ شقی ہو گیا (عمدۃ القاری ص ۱/۹۴۳)

حافظ نے لکھا کہ اسی لئے اور سب کفار جو اس واقعہ کے شریک تھے میدان بدر میں قتل ہوئے اور یہ عقبہ قید واسیر ہو کر قتل کیا گیا محقق عینی نے مزید وضاحت کی کہ اس کو میدان بدر سے قید کر کے لائے اور جب مدینہ تین میل رہ گیا تو عرق الظبیہ کے مقام پر اس کو خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قتل کیا' یہ بھی روایت ہے کہ اس نے کہا کیا سارے قریش میں سے میں ہی ایسا بدبخت ہوں کہ آپ مجھے خود قتل کریں گے؟ تو آپ نے فرمایا ہاں! پھر فرمایا کہ "ایک روز میں صحن کعبہ معظمہ میں مقام ابراہیم کے پیچھے سجدہ کی حالت میں تھا کہ اس نے آ کر میرا مونڈھا پکڑا اور ایک کپڑا میری گردن میں ڈال کر بڑی شدت کے ساتھ میرا گلا گھونٹا اور دوسری مرتبہ فلاں قبیلہ سے سلا جزور اٹھا کر لے آیا"۔ پھر آپ کے ساتھ استہزاء بھی کیا کرتا تھا اور زنادقۂ قریش میں سے تھا اور جن سات لوگوں پر آپ نے بددعا کی تھی ان کے نام یہ ہیں:۔ ابوجہل' عتبہ بن ربیعہ' شیبہ ابن ربیعہ' ولید بن عتبہ' امیۃ بن خلف' عقبہ ابن ابی معیط' عمارۃ بن الولید ابن المغیرہ (عمدۃ القاری ص ۱/۹۴۲)

حافظ ابن حجرؒ نے یہ بھی لکھا کہ معلوم ہوا حضرت فاطمہؓ بچپن ہی سے اپنے نسبی شرافت وبلندی مرتبت کے ساتھ نہایت عالی حوصلہ اور قوی القلب تھیں اسی لئے بڑی جرأت سے انہوں نے سب سرداران کفار ومشرکین کو برملا طور سے برا بھلا کہا' اور کسی کو ان کے مقابلہ میں بولنے کی بھی جرأت نہ ہو سکی (فتح الباری ص ۱/۳۴۵)

عد السابع میں حافظ سے مسامحت

محقق عینی نے لکھا کہ حدیث الباب میں عد السابع کا فاعل ومرجع ضمیر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا عبداللہ بن مسعود ہیں اور فلم نحفظہ کا

فاعل عبداللہ یا عمرو بن میمون ہیں۔ جیسا کہ کرمانی نے کہا ہے اس پر حافظ ابن حجر نے کرمانی پر نقد کر دیا کہ یہ یقین ان کو کہاں سے حاصل ہو گیا' حالانکہ روایت مسلم عن الثوری عن ابن ابی اسحاق سے عد کا فاعل عمرو بن میمون ہونا متعین ہے۔ محقق عینی نے لکھا:۔ اول تو کرمانی نے جزم کے ساتھ نہیں بلکہ شک کے ساتھ لکھا' لہٰذا ان کو جزم کا الزام دے کر نکیر کرنا بے وجہ ہے (عمدۃ القاری ص۹۴۲/۱)

دوسری مسامحت

صاحب لامع دامت فیوضہم نے لکھا کہ حافظ نے جو روایت ثوری عن ابی اسحاق کا حوالہ مسلم سے پیش کیا ہے اس کی وجہ نہیں معلوم ہوئی کیونکہ یہ روایت تو خود بخاری میں بھی کتاب الجہاد کے باب الدعاء علی المشرکین میں آنے والی ہے اور اسی کا حوالہ دینا یادہ موزوں تھا۔ (لامع الدراری ص۱۰۲/۱)

باب البزاق والمخاط و نحوه فی الثوب وقال عروة عن المسور و مروان خرج رسول الله صلی الله علیه وسلم زمن الحدیبیة فذکر الحدیث و ماتنخم النبی صلی الله علیه وسلم نخامةً الا وقعت فی کف رجل منهم فدلک بها وجهه و جلده

(کپڑے میں تھوک اور رینٹ وغیرہ لگ جائے تو کیا حکم ہے عروہ نے مسور اور مروان سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حدیبیہ کے زمانے میں نکلے (اس سلسلہ میں) انہوں نے پوری حدیث ذکر کی (اور پھر کہا کہ) نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جتنی مرتبہ بھی تھوکا وہ (زمین پر گرنے کی بجائے) لوگوں کی ہتھیلی پر پڑا (کیونکہ لوگوں نے غایت تعلق کی وجہ سے ہاتھ سامنے کر دیئے) پھر وہ لوگوں نے اپنے چہروں اور بدن پر مل لیا۔)

(۲۳۷) حدثنا محمد بن یوسف قال تناسفیان عن حمید عن انس قال بزق النبی صلی الله علیه وسلم فی ثوبه

ترجمہ: حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے (ایک مرتبہ) اپنے کپڑے میں تھوکا۔

تشریح: محقق عینی نے لکھا:۔ پہلے باب سے وجہ مناسبت تو ظاہر ہے کہ وہاں یہ بتلایا تھا بحالت نماز مصلی پر کوئی نجاست گر جائے تو حرج نہیں' اور یہاں بھی یہی بتلانا ہے کہ تھوک' رینٹ وغیرہ کپڑے پر لگ جائے تو اس سے بھی نماز فاسد نہیں ہوتی۔

بلکہ وہاں تو اختلاف بھی تھا یہاں مسئلہ بلا خلاف ہے' اور حافظ ابن حجر نے جو کہا کہ اس باب کا ابواب طہارت میں دخول اس حیثیت سے ہے کہ بصاق وغیرہ سے پانی نجس نہیں ہوتا' تو یہ بات اس لئے بے محل ہے کہ اس باب میں اور اس سے قبل کے باب میں کسی میں بھی پانی کا ذکر نہیں ہے یہ دوسری بات ہے کہ جب بصاق وغیرہ سے کپڑا نجس نہ ہوگا تو پانی کا حکم بھی اسی سے معلوم ہو جائے گا۔

بصاق:۔ فعال کے وزن پر ہے۔ اس میں تین لغت ہیں سب سے زیادہ فصیح تو بزاق' پھر بصاق' اور سب سے کم درجہ کی اور غیر فصیح لغت بساق ہے بمعنی تھوک یا جو کچھ رطوبت منہ سے نکلے۔ مخاط:۔ جو رطوبت ناک سے آئے۔ ونحوہ سے مراد پسینہ ہے اور ہر حیوان کا پسینہ اس کے جھوٹ کے تابع ہے (اور جھوٹ و پسینہ کا تعلق گوشت سے ہے لہٰذا ان سب کے احکام یکساں ہوتے ہیں) لیکن اس سے گدھا مستثنٰی ہے جس کی وجہ وہ تفصیل کتب فقہ میں ہے (عمدۃ القاری ص۹۴۴/۱)

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ تھوک و رینٹ کی طہارت پر سب کا اجماع و اتفاق ہے' البتہ سلمان فارسی کی طرف منسوب ہوا کہ تھوکنے کے بعد وہ اس کو نجس بتلاتے تھے۔ محقق عینیؒ نے لکھا:۔ ابن بطال نے اس کو مجمع علیہ کہا اور بتلایا کہ اس بارے میں ہمیں کسی کا اختلاف معلوم نہیں ہوا۔ البتہ سلمان سے مروی ہے کہ وہ اس کو غیر طاہر قرار دیتے تھے۔ اور حسن بن حی نے اس کو کپڑے پر مکروہ سمجھا امام اوزاعی سے

مروی ہے کہ وہ اپنی مسواک وضو کے پانی میں ڈالنے کو مکروہ سمجھتے تھے۔ ابن ابی شیبہ نے بھی اپنی مصنف میں اس کو غیر طہور لکھا ہے' ابن حزم نے کہا کہ سلمان فارسی اور ابراہیم نخعی سے لعاب کے منہ سے جدا ہونے پر نجس ہونے کی روایت صحت کو پہنچی ہے۔

بعض شارحین نے لکھا ہے کہ جو بات شارع سے ان لوگوں کے خلاف ثابت ہو چکی ہے وہی قابل اتباع اور حجت بالغہ ہے۔ لہذا اس کے خلاف بات کی کوئی قیمت نہیں جبکہ شارع نے نماز پڑھنے والے کو اپنے بائیں جانب یا قدمین کے نیچے تھوکنے کی اجازت دی ہے اور خود شارع علیہ السلام نے اپنی چادر کے کونے میں تھوکا ہے پھر اس کو وہیں مل دیا ہے اور فرمایا کہ اس طرح بھی کر سکتے ہیں اس سے طہارت کا ثبوت پوری طرح ظاہر ہے کیونکہ مصلی نجاست پر کھڑا نہیں ہو سکتا اور نہ اس حالت میں نماز پڑھ سکتا ہے کہ اس کے کپڑے میں نجاست لگی ہو پھر بصاق نبوی کا تو کہنا ہی کیا کہ وہ تو ہر خوشبو سے زیادہ خوشبودار اور ہر پاک چیز سے زیادہ پاکیزہ ہے البتہ دوسروں کے بصاق (تھوک) میں کچھ تفصیل ضرور ہونی چاہئے۔ مثلاً یہ کہ اگر پاک منہ کا ہوگا تو بصاق بھی پاک ہوگا اور اگر ایسے شخص کا ہو جو شراب پیتا ہے تو حالت شرب میں نجس ہونا چاہئے کہ اس کا جھوٹا بھی اس وقت نجس ہوگا لہذا اسی طرح تھوک بھی ہوگا یا مثلاً ایسے شخص کا بصاق جس کے منہ میں زخم' دمل وغیرہ ہو' جس سے خون یا پیپ نکلتی ہو تو ظاہر ہے کہ اس کا تھوک بھی نجس ہوگا۔ (عمدہ ص ۱۹۴۵)

بحث ونظر

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ میں پہلے بھی ذکر کر چکا ہوں کہ فضلات نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طہارت کا مسئلہ مذاہب اربعہ کی کتابوں میں موجود ہے' یعنی سب کے یہاں طہارت مسلم ہے' لیکن خود ائمہ مذاہب سے نقل بہ صراحت مجھے ابھی تک نہیں مل سکی ہے' البتہ علامہ قسطلانی نے مواہب میں ان کی طہارت امام ابوحنیفہؒ سے بحوالہ عینی نقل کی ہے۔ اس کے علاوہ کوئی نقل سامنے نہیں ہے اور شاید امام بخاری سے یہ مسئلہ خفی رہا۔ اسی لئے انہوں نے اس کو کھول کر نہیں کہا بلکہ اپنی کتاب میں دربارۂ طہارت ونجاست ان کو دوسرے لوگوں کے فضلات کے ساتھ برابر سا کر گئے ہیں اور ایسا ہی ماء مستعمل میں بھی کیا ہے۔

اس کے بعد حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ امام اعظم ابوحنیفہؒ سے ماء مستعمل کی روایت نجاست درایۃً وروایۃً ضعیف ہے کیونکہ مشائخ عراق نے اس کا انکار کیا ہے حالانکہ وہ روایت میں زیادہ اثبت وپختہ ہیں۔

صاحب فیض الباری کا تسامح

یہاں ص ۳۳۹/۱ میں اور اس سے قبل ص ۲۷۲/۱ فیض الباری میں حضرت شاہ صاحبؒ کی طرف یہ بات منسوب ہوگئی ہے کہ آپ کو عینی کا حوالہ مذکورہ نہیں ملا' حالانکہ یہ بات غلط ہے اور حضرتؒ کا مطلب جو کچھ ہے وہ ہم نے اوپر لکھ دیا ہے محقق عینی نے ممکن ہے اور بھی مقامات میں طہارت فضلات کی روایت امام اعظم سے نقل کی ہو مگر ص ۸۲۹/۱ میں تو ہمارے پیش نظر بھی ہے۔

حضرتؒ کا حافظہ ومطالعہ اور تیقظ ہم سے ہزاروں گنا زیادہ بلکہ ضرب المثل تھا وہ کس طرح فرما سکتے تھے کہ عینی میں حوالۂ مذکورہ بھی نہیں ملا ہاں! یہی فرمایا ہوگا کہ عینی کے علاوہ دوسری کتب حنفیہ وغیرہا میں نظر سے ابھی تک نہیں گزرا ہے' یہی بات قرین قیاس ہے اور صحیح بھی واللہ تعالیٰ اعلم۔

طہارت فضلات نبوی کی بحث

اس کے متعلق ہم انوارالباری جلد چہارم (قسط ششم) کے ص ۱۷۹ اور جلد پنجم (قسط ہفتم) کے ص ۸۶ وص ۸۷ میں بھی لکھ چکے ہیں۔ اور ص ۱۵۲/۵ میں خصائص نبوی کا تذکرہ ہوا ہے۔ نیز ص ۱۵۶/۵' ص ۱۵۷/۵ میں عنوان ''امام صاحب پر تشنیع'' کے تحت محقق عینی کی

عبارت بھی ص ۱/۸۲۹ اسے نقل کردی تھی۔ مختصر یہ کہ امام بخاریؒ نے باب استعمال فضل وضوء الناس کے تحت چار احادیث ذکر کی ہیں اور حافظ ابن حجرؒ نے وہاں لکھا تھا کہ "یہ احادیث امام ابوحنیفہ کی تردید کرتی ہیں کیونکہ ماء مستعمل اگر نجس ہوتا تو صحابہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ماء وضوء سے تبرک حاصل نہ کرتے کہ نجس چیز سے برکت نہیں مل سکتی۔" (ص ۱/۲۰۷)

اس پر محقق عینی نے لکھا تھا کہ اول تو وہ اس لئے نہیں ہوسکتا کہ اس امر کا کوئی ثبوت نہیں کہ وہ پانی آپ کے اعضائے شریفہ سے ٹپک گیا تھا اور اس کے بغیر وہ مستعمل نہیں کہلاتا پھر اگر اس کو تسلیم کرلیں تو امام صاحب خاص رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ماء مستعمل کو کب نجس فرماتے ہیں؟ حاشا وکلا وہ ایسا فرما ہی کب سکتے ہیں جبکہ وہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پیشاب اور سارے فضلات تک کو پاک مانتے ہیں پھر یہ کہ امام صاحب سے نجاست ماء مستعمل کی روایت بھی صحت کو نہیں پہنچی ہے اور فتویٰ بھی حنفیہ کے یہاں اس پر نہیں ہے لہٰذا اس معاند کے بے محل شور وشغب کی جڑ کٹ گئی (عمدۃ القاری ص ۱/۸۲۹)

مروان بن الحکم کی روایت

ان سے روایت کرنے پر امام بخاری پر اعتراض ہوا ہے اور پھر ان کی طرف سے جواب دہی کرنی پڑی ہے جس کا ذکر ہم امام بخاری کے حالات درج مقدمہ حصہ دوم میں کر آئے ہیں یہاں بھی یہ اعتراض ہوا کہ جب مروان کا سماع نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت[1] نہیں اور نہ وہ حدیبیہ کے موقع پر موجود تھے' پھر ان سے روایت کیسی؟ محقق عینی نے جواب دیا کہ اصل روایت تو یہاں مسور سے ہے اور اس کے ساتھ مروان کی روایت کو تقویت وتاکید کے لئے ملا دیا گیا ہے۔ (عمدہ ص ۱/۹۴۵)

اگرچہ یہ اعتراض پھر بھی باقی رہے گا کہ ایسے شخص سے جس پر جرح ہوئی ہے' تقویت حاصل کرنا بھی موزوں ومناسب نہ تھا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

باب لایجوز الوضوٓء بالنبیذ و لابالمسکر و کرھہ الحسن وابو العالیۃ و قال عطآء التیمم احب الی من الوضوٓء بالنبیذ و اللبن

(نبیذ سے اور کسی نشہ والی چیز سے وضو جائز نہیں حسن بصری اور ابوالعالیہ نے اسے مکروہ کہا ہے اور عطاء کہتے ہیں کہ نبیذ اور دودھ سے وضوء کرنے کے مقابلہ میں مجھے تیمم کرنا زیادہ پسند ہے۔

۲۳۸. حدثنا علی بن عبداللہ قال ثناسفیٰن قال عن الزھری عن ابی سلمۃ عن عائشۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال کل شراب اسکر فھو حرام

ترجمہ: حضرت عائشہؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتی ہیں کہ آپ نے فرمایا پینے کی ہر وہ چیز جس سے نشہ (پیدا) ہو حرام ہے۔

تشریح: امام بخاریؒ نے عنوان باب میں عدم جواز وضوء بالنبیذ کو ذکر کیا ہے لیکن آپ کے استاذ حدیث وشیخ امام احمدؒ کی مسند مبوب موسوم بہ الفتح الربانی لترتیب مسند الامام احمد الشیبانی میں اس طرح ہے:۔ "**باب فی حکم الطہارۃ بالنبیذ اذالم یوجدالماء**" (باب حکم طہارت بالنبیذ میں جبکہ پانی موجود نہ ہو) اس میں تین روایات حضرت ابن مسعودؓ سے روایت کی جن سے ثابت ہوا کہ وہ لیلۃ الجن میں

---

[1] محقق عینی نے لکھا:۔ مروان کے والد حکم فتح مکہ کے دن اسلام لائے تھے لیکن وہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے راز افشا کرتے تھے اس لئے آپ نے ان کو جلاوطن کر کے طائف بھیج دیا تھا ان کے ساتھ مروان بھی (جو اس وقت ناسمجھ بچے تھے) طائف چلے گئے تھے اور وہیں رہے۔

پھر جب حضرت عثمانؓ کا دور خلافت آیا تو انہوں نے ان دونوں باپ بیٹے کو مدینہ طیبہ بلا لیا تھا حکم کا انتقال حضرت عثمانؓ ہی کے زمانہ میں ہوگیا تھا' پھر جب حضرت معاویہؓ کا انتقال ہوا تو شام میں کچھ لوگوں نے مروان کے ہاتھ پر بیعت کرلی تھی ان کی وفات ۶۵ھ میں دمشق ہوئی ہے۔ (عمدہ ص ۱/۹۴۵)

حافظ ابن حجرؒ نے مروان کی روایت مذکورہ پر اعتراض وجواب سے صرف نظر کی' جس کی وجہ ناظرین انوارالباری خود سمجھ سکتے ہیں (مؤلف)

حضورا کرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے پھرایک روایت میں ہے کہ حضور نے ان سے دریافت فرمایا: ۔تمہارے پاس پانی ہے! ابن مسعودؓ نے جواب دیا کہ پانی تونہیں لیکن ایک برتن میں نبیذ ہے۔حضور نے فرمایا: ۔کھجور طیب ہے اور پانی پاک کرنے والا ہے (یعنی دونوں چیزیں پاک اور پاک کرنے والی ہیں) پھرآپ نے وضوفر مالیا۔

دوسری روایت میں ہے کہ حضور نے پوچھا: ۔کیاتمہارے ساتھ طہور (پاک کرنے والا) ہے۔ابن مسعودؓ کہتے ہیں میں نے جواب دیا نہیں' آپ نے دریافت فرمایا: ۔پھر یہ برتن میں کیا ہے؟ میں نے عرض کیا''نبیذ ہے'' آپ نے فرمایا''لاؤ! مجھے دکھاؤ' یہ تو پاکیزہ کھجور اور پاک کرنے والا پانی ہی توہے'' پھرآپ نے اس سے وضوء فرمالیا۔

تیسری روایت اس طرح ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ لیلۃ الجن میں حضورا کرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے' آپ نے دریافت فرمایا اے عبداللہ! کیا تمہارے ساتھ پانی ہے؟ انہوں نے کہا: ۔میرے ساتھ ایک برتن میں نبیذ ہے' آپ نے فرمایا: ۔وہی میرے اوپر ڈالو (یعنی اسی سے وضوکرادو) اورآپ نے وضوفرمالیا۔ابن مسعودؓ کہتے ہیں پھرآپ نے یہ بھی فرمایا: ۔اے عبداللہ بن مسعود! یہ تو شراب (پینے کی چیز) اور طہور (پاک کرنے والی) ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ امام احمدؒ کے نزدیک بھی نبیذ سے وضوکرنا جائز تھا۔جبکہ دوسرا پانی موجود نہ ہو'اور یہی صورت اس سے جواز وضوکی امام اعظمؒ کے نزدیک بھی ہے۔بلکہ وہ یہ بھی شرط کرتے ہیں کہ حالت سفر ہو' (یعنی کسی آبادی یا شہر میں اقامت نہ ہو' کیونکہ دوسرے پانی نہ ملنے کی صورت ان کے علاوہ صحراء وجنگلات میں یاراستہ طے کرتے ہوئے ہی ہوسکتی ہے۔مطلب یہ کہ اس بارے میں یہاں مرادسفرشرعی نہیں ہے) پھر یہ کہ وہ کھجوریں اس پانی میں پکائی بھی نہ گئی ہوں' بلکہ پانی کوصرف میٹھا کرنے کیلئے کچھ کھجوریں ڈالی گئی ہوں جن سے پانی کا سیلان وغیرہ صفات بھی نہ بدلیں غرض امام صاحب نے جوجواز وضوکوفرمایا ہے وہ فیصلہ احادیث سے ثابت شدہ تمام اموروشرائط کے پیش نظر کیا ہے'اسی لئے نہ وہ کھجور کے سوادوسری چیزوں کے نبیذ سے وضوکو جائز فرماتے ہیں نہ حالت اقامۃ شہر میں جائز فرماتے ہیں جہاں دوسرا پانی عموماً موجود ہوتا ہے' پھر چونکہ وہ پانی پکایا ہوا بھی نہیں تھا'اس لئے اگر پانی میں چند کھجور ڈال کر معمولی طور سے بھی پکالیا جائے اور خواہ اس کا پانی بھی غیر مطبوخ ہی کی طرح ہوتب بھی محیط ومبسوط کی تصریح کے مطابق صحیح یہی ہے کہ اس سے وضودرست نہ ہوگا (المفید اورالمزید میں البتہ اس کو جائز کہا ہے) کیونکہ نبیذ سے وضوکا جواز امام صاحبؒ کے نزدیک صرف حدیث سے ثابت ہونے کی وجہ سے ہے اور خلاف قیاس ہے۔ غایۃ البیان میں ہے کہ اسی وجہ سے اس سے ماء مطلق کی موجودگی میں وضودرست نہ ہوگا کیونکہ قیاس سے مطبوخ یادوسری چیزوں کے نبیذ کووہ درجہ نہیں دیا جاسکتا جوورود حدیث کے سبب نبیذ تمر کوحاصل ہوگیا ہے۔امام ترمذیؒ نے بھی باب الوضوء بالنبیذ قائم کر کے یہی اوپروالی حدیث عبداللہ بن مسعود روایت کی ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد''تمرة طيبة وماء طهور'' (کھجور طیب ہے اور پانی پاک کرنے والا ہے) مروی ہے اگر چہ امام ترمذی نے اس کی سند میں کلام کیا ہے جس کا جواب آگے آئے گا۔

امام ابوداؤد نے بھی حدیث مذکور روایت کی ہے پھراس میں کچھ کلام کیا ہے۔امام احمدؒ امام ترمذی وابوداؤد کے علاوہ حدیث مذکور کی روایت محدث ابن ابی شیبہ' ابن ماجہ' امام طحاوی' دارقطنی' بیہقی' اورابن عدی وغیرہ نے بھی کی ہے'اور غالباً محدث ابن ابی شیبہ نے صحت حدیث مذکور ہی کی وجہ سے امام اعظمؒ پراس بارے میں کوئی اعتراض بھی نہیں کیا' یعنی جو مسائل رد امام اعظمؒ میں ذکر کئے ہیں ان میں اس کو داخل نہیں کیا' حافظ ابن تیمیہؒ نے منہاج السنۃ میں اس مسئلہ پر جوکچھ لکھا ہے وہ بھی امام اعظمؒ کی تائید میں ہے انہوں نے لکھا کہ جوحضرات ماء مضاف مثلاً باقلا اور چنے وغیرہ بھگوئے ہوئے پانی سے وضوکو جائز کہتے ہیں وہ نبیذ کو بھی پانی ہی قرار دیں گے اور یہ مذہب نہ صرف امام ابوحنیفہ کا بلکہ امام احمد کا بھی ہے اور یہی دلیل کے لحاظ سے بہ نسبت دوسرے قول کے زیادہ قوی بھی ہے۔کیونکہ قرآن مجید میں فان لم تجدواماء وارد ہے

اور نکرہ سیاق نفی میں عام ہوتا ہے لہذا اس میں وہ پانی بھی داخل ہوگا جس میں کھجوریں ڈال دی جائیں اور وہ بھی جو اصل خلقت کے لحاظ سے ہی عام پانیوں سے ممتاز و متغیر ہو جیسے سمندر کا کھارا پانی) یا جو ایسی چیزوں کے پڑ جانے سے متغیر ہوا ہو جن سے پانی کا بچنا عام حالات میں ممکن نہ ہو (جیسے جنگلات کا پانی کہ اس میں پتے وغیرہ گرتے اور اس کے رنگ یا مزہ کو متغیر کردیتے ہیں) غرض لفظ ماء سب کو شامل ہے اور جیسے کہ سمندر کے پانی سے حدیث صحیح کی وجہ سے وضوء جائز ہوا حالانکہ اس میں دوسرے پینے اور استعمال کے پانیوں کے لحاظ سے انتہائی نمکینی، تلخی اور بدذائقی ہوتی ہے تو جو پانی پاک چیزوں کے سبب سے تغیر پذیر ہوں، وہ سمندر کے پانی سے تو بہر حال اچھے ہی ہیں، فرق اتنا ہی ہے کہ ایک کا تغیر اصلی ہے اور دوسرے کا طاری، اس فرق کا کوئی اثر پانی کے نام پر نہیں پڑتا۔

اس زمانہ کی نبیذیں تو نجس وخبیث ہیں اور امام بیہقی نے سنن کبری ص ۱/۱۳ میں اپنی سند سے بواسطۂ ابی خلدہ ابوالعالیہ سے یہ جملہ نقل کیا:۔ ہم تو تمہاری اس دور کی نبیذ کو خبیث و نجس سمجھتے ہیں اور وہ دورِ سابق والی نبیذ تو پانی ہوتا تھا جس میں کچھ کھجوریں ڈال کر اس کو میٹھا کرلیا کرتے تھے۔

ان دونوں حوالوں سے واضح ہوا کہ ابوالعالیہ اُس نبیذ سے وضوء یا غسل کو منع نہیں فرماتے تھے جس کے بارے میں لیلۃ الجن والی حدیث وارد ہے اور نہ انھوں نے اس حدیث پر نقد کیا، بلکہ صحیح مان کر جواب مذکور دیا ہے، لہٰذا اس سے ان کے نزدیک نہ مطلق نبیذ سے کراہتِ وضو ثابت ہوئی، اور نہ امام صاحب کی تردید ہوئی، بلکہ تائید نکلتی ہے، یعنی اگر وہی نبیذ اب بھی بنائی جاتی تو ابوالعالیہ بھی اس سے وضو کو مکروہ نہ فرماتے۔

امام بخاری نے حضرت حسن بصری کے متعلق بھی لکھا کہ وہ بھی نبیذ سے وضو کو مکروہ کہتے تھے، مگر محقق عینی نے روایتِ ابی عبید من طریق اخری عن الحسن ثابت کیا کہ حسن بصری نے لاباس بہ فرمایا یعنی اس سے وضو میں کوئی حرج نہیں، لہٰذا ان کے نزدیک بھی کراہت تنزیہی ہوسکتی ہے۔ محقق عینی نے ابن بطال سے بھی یہی نقل کیا کہ حسن نبیذ سے وضو کو جائز کہتے تھے۔ اسی طرح امام بخاری نے جو حضرت عطا ابن ابی رباح کا قول ذکر کیا، اس سے بھی معلوم ہوا کہ وضو میں نبیذ کا استعمال جائز تو ہے مگر تیمم زیادہ اچھا ہے۔ اس پوری تفصیل سے یہ بات معلوم ہوئی کہ امام بخاری نے جن تین حضرات کے اقوال سے استناد کیا ہے، وہ ان کے حکم عدم جواز کے لئے مفید و موئد نہیں ہیں، اس لئے محقق عینی نے تو صاف طور سے لکھ دیا کہ ان میں سے کوئی بھی قول ترجمۃ الباب سے مساعد و مطابق نہیں ہے، (عمدہ ۹۴۷۔۱)

پھر آگے چل کر محقق موصوف نے حدیث الباب پر تو یہ بھی کہہ دیا کہ اس کی ترجمۃ الباب سے مطابقت "جرِ ثقیل کی محتاج ہے اور یہ بھی لکھا کہ اس حدیث کو ذکر کرنے کا صحیح محل کتاب الاشربہ ہے، پھر وہاں یہ توجیہ بھی موزوں ہوگی کہ شراب جب مسکر ہوگی تو اس کا پینا حرام ہوگا، اور اسی طرح اس سے وضو کرنا بھی حرام یا نادرست ہوگا۔ (عمدہ ۹۵۰۔۱)

کچھ بات ایسی سمجھ میں آتی ہے کہ امام صاحبؒ نے جو نبیذ کے جواز وضو سے رجوع فرمایا ہے، وہ بھی اسی لئے ہے کہ نبیذ کا نام تو باقی رہا، مگر اس کا مسمّی بدلنا شروع ہوگیا ہوگا، جیسے ابوالعالیہ نے فرمایا کہ اب اس قسم کی نبیذ کہاں ہے جو نبی کریم ﷺ کے زمانہ میں ہوتی تھی، تو امام صاحب کے زمانہ میں اگرچہ اس نبیذ کا وجود بھی ہوگا تو ضرور جس کی وجہ سے حدیثِ ابن مسعودؓ کے تحت جواز کا حکم فرمایا، مگر اس میں روز افزوں تبدیلیاں بھی ملاحظہ فرمائی ہوں گی اس لئے مطلق نبیذ سے جواز وضو کا فیصلہ بدل دیا ہوگا، اور غالباً وہ احتیاط اس لئے بھی ضروری سمجھی ہو گی کہ مسئلہ صرف جوازِ وضو کا نہیں رہتا بلکہ ساتھ ہی اس کے شرب کا بھی جواز آجاتا ہے، ظاہر ہے کہ جب نبیذ طیّب سے تجاوز کرکے نبیذ خبیث بننے لگے تو اس سے بچانے اور دور رکھنے کی بڑی شدید ضرورت سامنے آگئی ہوگی، اور آپ نے رجوع کو ہی احوط سمجھا ہوگا، باقی رہا یہ کہ حدیثِ ابن مسعود کو بہت سے علماء نے ضعیف قرار دیا ہے، اس کا مفصل جواب آگے آتا ہے۔ واللہ المعین:۔

حدیث لیلۃ الجن

لیلۃ الجن والی حدیثِ ابن مسعودؓ کے بارے میں محقق عینی نے لکھا کہ حافظ ابن حجر نے لکھا:۔ "تمام علماءِ سلف نے اس کو ضعیف قرار دیا

ہے۔'' محقق عینی نے لکھا:۔ وجہِ تضعیف یہ ہے کہ اس کی روایت میں ابوزید مجہول ہے، امام ترمذی نے فرمایا کہ اہل حدیث کے یہاں وہ رجلِ مجہول ہے۔ بجز اس حدیث کے اور کوئی روایت اس کی ہمیں معلوم نہیں۔ (ترمذی باب الوضوء بالنبیذ) لیکن ابن العربی نے شرح ترمذی میں لکھا کہ ابوزید مولی عمرو بن حریث ہیں جس سے راشد بن کیسان نے بھی روایت کی ہے اور ابوروق نے بھی (یہ دونوں ثقہ ہیں) اور اس کی وجہ سے وہ جہالت سے نکل جاتا ہے، اگرچہ اس کا نام نہ بھی معلوم ہو، اس لئے بظاہر امام ترمذی کی مراد اس سے مجہول الاسم ہی ہے (کیونکہ جس کے کئی شاگرد اس سے روایت کرنے والے موجود ہوں، وہ مجہول العین نہیں ہوسکتا اور صرف مجہول الاسم ہونا کوئی حرج نہیں ہے)

اس کے علاوہ یہ کہ حضرت ابنِ مسعودؓ سے اس حدیث کو روایت کرنے والے صرف ابوزید نہیں ہیں بلکہ ان سے چودہ دوسرے حضرات بھی ابوزید ہی کی طرف روایت کرتے ہیں، پھر محقق عینی نے ان سب کی روایات اور جن کتابوں میں وہ مروی ہیں، سب کا ذکر تفصیل سے کیا (عمدہ ۹۴۹۔ا) نیز ملاحظہ ہو...... (نصب الرایہ ۱۳۹۔ا)

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ راوی حدیث ابوفزارہ کے بارے میں تردد ہے کہ وہ راشد بن کیسان ہیں یا کوئی اور؟ اس کا جواب یہ ہے کہ جو ابو فزارہ ابوزید کے واسطہ سے حضرت ابن مسعودؓ سے روایت کرتے ہیں، وہ راشد بن کیسان عبسی ہی ہیں، جیسا کہ اس کی تصریح ابن معین، ابن عدی، دارقطنی، ابن عبدالبر اور بیہقی نے کی ہے الخ (معارف السنن ۳۱۱۔ا، ونصب الرایہ ۱۳۸۔ا)

تیسرا اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ ابوفزارہ کوفہ کے نباذ تھے لیکن یہ بات بھی غیر ثابت شدہ ہے، بلکہ نباذ ان کے شیخ ابوزید تھے جیسا کہ حافظ نے ابوداؤد سے نقل کیا ہے، اور اگر اس کو تسلیم بھی کرلیں تو صرف نباذ ہونا کوئی قدح نہیں کیونکہ ممکن ہے وہ صرف ایسی نبیذ بناتے ہوں جو نشہ کی حد تک نہ پہنچے (جیسے آج کل کوئی شخص کھجور کے نیرے کی تجارت کرے کہ صبح اول وقت فروخت کردیا کرے، کیونکہ جب تک اس میں نشہ نہ پیدا ہو، اس کی خرید و فروخت اور پینا سب درست ہے، بلکہ دق و سل کے مریضوں کو اس سے حیرت انگیز نفع پہنچا ہے، غرض صرف نباذ ہونا کوئی حرج وعیب کی بات نہیں ہے)

چوتھا اعتراض یہ ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ لیلۃ الجن میں حضورِ اکرم ﷺ کے ساتھ نہ تھے، جیسا کہ خود بھی انھوں نے انکار فرمایا بلکہ یہ بھی کہا کہ کاش آپ کے ساتھ ہوتا، اسی طرح آپ کے شاگرد علقمہ نے بھی کہا، اس کا جواب یہ ہے کہ خود امام ترمذی نے دو جگہ ساتھ ہونے کا ثبوت دیا ہے، ایک تو ''باب کراھۃ ما یستنجی بہ'' میں تعلیقاً لکھا کہ حضرت ابن مسعودؓ لیلۃ الجن میں حاضر ہوئے ہیں اور حضور اکرم ﷺ کے ساتھ تھے۔ پھر ابواب الامثال میں متصلاً روایت لائے ہیں کہ حضورِ اکرم ﷺ ابن مسعود کا ہاتھ پکڑ کر بطحاءِ مکہ کی طرف لے گئے، اور ایک جگہ بٹھا کر چاروں طرف خط کھینچ دیا فرمایا کہ اس خط سے باہر ہرگز نہ نکلنا، تمہارے پاس بہت سے لوگ آئیں گے، ان سے کوئی بات نہ کرنا، تو وہ بھی تم سے کچھ نہ کہیں گے، حضرت ابن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ تو تشریف لے گئے، اور میں وہیں (خط کے اندر) بیٹھ گیا، پھر میرے پاس کالے حبشی نژاد قسم کے لوگ آئے، ان کے لمبے لمبے بال اور جسم حبشیوں ہی جیسے تھے۔ میں نے دیکھا کہ وہ ننگے تھے، پھر بھی ان کے چھپانے کی جگہیں نظر نہ آتی تھیں میرے قریب آجاتے تھے مگر خط کے اندر نہ آسکتے تھے پھر وہ حضور اکرم ﷺ کی طرف چلے جاتے تھے، تا آنکہ آخر شب میں حضور واپس تشریف لائے، پھر میرے خط کے اندر داخل ہوکر میری ران پر سر رکھ کر سو گئے، میں اسی طرح بیٹھا تھا اور حضور میری ران پر خراٹے لے کر سو رہے تھے کہ کچھ لوگ آئے جن کے کپڑے سفید اور وہ نہایت درجہ حسین و جمیل تھے، وہ میرے پاس آکر حضور کے سرِ مبارک کے قریب بیٹھ گئے، اور کچھ ان میں سے آپ کے دونوں پاؤں کے قریب بیٹھ گئے، پھر کہنے لگے:۔ ہم نے کوئی بندۂ خدا اس جیسے کمالات کا نہیں دیکھا! اس کی آنکھیں سوتی ہیں مگر دل بیدار رہے۔ الخ (ترمذی شریف)

امام ترمذی نے یہ حدیث لکھ کر اس کی تصحیح کی، اور امام احمد و ابن خزیمہ نے یہ حدیث روایت کی اور اس کو صحیح قرار دیا (تحفۃ الاحوذی ۳۷۔۴)

ایک روایت امام طحاویؒ نے عن قابوس عن ابیہ عن ابن مسعودؓ روایت کی ہے اور فرمایا کہ اہل کوفہ سے اس کے علاوہ کوئی حدیث ہمیں معلوم نہیں ہوئی، جس سے حضرت ابن مسعودؓ کا لیلۃ الجن میں رسول اکرم ﷺ کے ساتھ ہونا ثابت ہوتا ہو، اور وہ روایت قابلِ قبول بھی ہو (نصب الرایہ ۱۴۳۔۱)

امام زیلعی کا ارشاد

محقق زیلعیؒ نے لکھا کہ ہم نے حدیث ابن مسعود کو سات طریقوں سے نقل کر دیا ہے، جن میں سے بعض میں تو صراحت کے ساتھ ان کا نبی کریم ﷺ کے ساتھ ہونا معلوم ہوتا ہے، لیکن صحیح مسلم کی روایت میں ہے کہ وہ ساتھ نہیں تھے، تو ان دونوں قسم کی روایات میں اس طرح جمع کر سکتے ہیں کہ وہ جنوں سے گفتگو و مخاطبت کے وقت ساتھ نہیں تھے، اور اس مقام سے دور تھے، اور بعض لوگوں نے اس طرح جمع کیا ہے کہ لیلۃ الجن دو بار ہوئی ہے، پہلی مرتبہ میں آپ کے ساتھ کوئی نہ تھا جو حدیثِ مسلم سے ظاہر ہے پھر دوسری بار ابن مسعودؓ حضور ﷺ کے ساتھ نکلے ہیں جیسا کہ ابن ابی حاتم نے اپنی تفسیر میں اول سورۃ الجن میں حدیث ابن جریج ذکر کی ہے، عبدالعزیز بن عمر نے کہا کہ جو جن حضور سے نخلہ میں ملے تھے، وہ نینوی کے تھے، اور جو مکہ معظمہ میں ملے تھے، وہ نصیبین کے تھے الخ (نصب الرایہ ۱/۱۴۴) پھر امام زیلعی نے یہ بھی لکھا کہ امام طحاوی نے بھی حدیثِ ابن مسعودؓ کو ضعیف کہا ہے اور انھوں نے بھی اسی کو اختیار کیا کہ نبیذ سے وضو جائز نہیں نہ سفر میں نہ حضر میں، اور کہا کہ حدیث ابن مسعودؓ جن طریق سے مروی ہے وہ حجت بننے کے لئے کافی نہیں ہیں الخ (نصب الرایہ ۱۴۶۔۱)

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی رائے

آپ نے فرمایا:۔ بظاہر حضرت ابن مسعودؓ کا انکار معیت، اسی محل و مقامِ تعلیم کے لحاظ سے ہے، یعنی اس جگہ تک نہ جا سکے، جہاں حضور ﷺ نے جنوں کی تعلیم و تبلیغ فرمائی ہے، لہٰذا دونوں قسم کی احادیث میں کوئی تعارض نہیں ہے، اور یہ ایسا ہے کہ ترمذی میں ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ نہ حضور ﷺ نے جنوں کو دیکھا اور نہ ان پر قرأت کی، حالانکہ یہ بات ثابت ہے کہ آپ نے ان کو قرآن مجید سنایا، تبلیغ کی اور تعلیم دی، پس جس طرح وہاں معارضہ کو تاویل کر کے دور کر دیا گیا ہے اسی طرح یہاں بھی اختلافِ زمان و مکاں پر محمول کر کے دفع کرنا چاہیے (انوار المحمود ۴۵۔۱) اور محقق ابن الہمام نے جو جواب امام ابومحمد البطلیوسی سے نقل کیا ہے، وہ بھی معارضہ کو اٹھا دیتا ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ کے فرمانے کا مطلب یہ ہے کہ صحابہ میں سے دوسرا کوئی حضور ﷺ کے ساتھ نہیں گیا تھا۔

پانچواں اعتراض: یہ ہے کہ حدیثِ ابن مسعود اخبار آحاد سے ہے، جو مخالفِ کتاب ہے، اور ثبوتِ خبر واحد کی شرط یہ ہے کہ وہ مخالفِ کتاب اللہ نہ ہو، لہٰذا مخالف ہونے کی وجہ سے غیر ثابت ہوئی، حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ یہ اعتراض یا حدیثِ ابن مسعودؓ کو غیر ثابت یا ضعیف قرار دینے کا طریقہ شافعیہ وغیرہم کی طرف سے اس لئے مناسب نہیں کہ وہ تو خبرِ واحد سے کتاب اللہ پر زیادتی کے قائل ہیں، مثلاً نیت کو وضو میں فرض کہتے ہیں، حالانکہ یہ نصِ قرآنی کے خلاف ہے کہ اس میں نیت کو فرض نہیں کیا گیا، اور حنفیہ کی اصل پر جواب یہ ہے کہ نبیذ کا پانی اگرچہ بظاہر ماءِ مقید معلوم ہوتا ہے، مگر اس کو اہلِ عرب ماءِ مطلق ہی کی جگہ استعمال کرتے تھے، جیسا کہ شرح کرمانی اور بلوغ الارب سے معلوم ہوتا ہے کہ عرب میں یہ طریقۂ تمکین اور کھاری پانی کو شیریں بنانے کا مروج تھا، اور ایسا بہ طریق تفکہ واستلذاذ نہیں کرتے تھے بلکہ ضرورت و مجبوری کے تحت کرتے تھے کیونکہ میٹھا پانی وہاں نادر الوجود تھا، جس طرح اس زمانے میں ٹھنڈا کرنے کی ضرورت سے پانی میں برف ڈالتے ہیں، لہٰذا جیسے برف کے پانی ماء مقید نہیں کہہ سکتے، اسی طرح نبیذ والے پانی کو بھی۔ لہٰذا نبیذ سے وضو کرنا آیت فلم تجدوا ماء کے خلاف نہ ہوگا، کیونکہ واقعی طور سے عدمِ وجودِ ماء کا تحقق نہیں ہوا (اور اسی کو حافظ ابن تیمیہؒ نے بھی اختیار کیا ہے، اوپر نقل ہو چکا ہے) حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ بھی فرمایا:۔ چونکہ نظر وائر نام کی طرف دیکھیں تو نبیذ ماءِ مقید تھا اور محلِ استعمال کو دیکھیں تو مطلق شاید اسی لئے

تر ددکی صورت بھی منقول ہے کہ تیمّم کی روایت بھی وضو کے ساتھ ہوئی۔

دوسرے اس لئے بھی حدیث ابن مسعودؓ سے کتاب اللہ پر زیادتی ہوسکتی ہے کہ اکابر صحابہ حضرت علی، حضرت ابن مسعود، حضرت ابن عمر، حضرت ابن عباسؓ جیسے اور ان سے بعد کے حضرات نے بھی نبیذ سے وضو کو جائز سمجھا اور اس پر عمل کیا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ حدیثِ مذکور صحابہ کرام کے عمل و تلقی کی وجہ سے شہرت و استفاضہ والی احادیث کے مرتبہ کو پہنچ گئی ہے، لہٰذا ایسی حدیث سے زیادہ علی القاطع کو کون منع کرسکتا ہے۔؟ (انوار المحمود ۴۵۔۱)

چھٹا اعتراض: یہ ہے کہ بفرضِ تسلیم صحت وثبوت حدیثِ ابن مسعود وہ منسوخ ہے، کیونکہ لیلۃ الجن مکہ معظمہ میں تھی، اور آیتِ **فلم تجدو اماء** کا نزول مدینہ طیبہ میں ہوا ہے، یہ اعتراض حافظ ابن حجر نے لکھا ہے۔ (فتح الباری ۲۴۶۔۱)

محقق عینیؒ نے اس کے جواب میں لکھا:۔ یہ اعتراض حافظ ابن حجر نے ابن القصار مالکی اور ابن حزم ظاہری سے اخذ کیا ہے، اور تعجب ہے کہ باوجود اس امر کو جاننے کے بھی کہ یہ بات قابل رد ہے حافظ نے اس کو نقل کر دیا، اور اس پر سکوت کر لیا (کہ جیسے لوگوں کو اس کی رکاکت کی خبر ہی نہ ہوگی) وجہ رد یہ ہے کہ طبرانی نے کبیر میں اور دارقطنی نے بھی تصریح کی ہے کہ حضرت جبرائیل علیہ السلام اعلیٰ مکہ پر اترے اور ایک جگہ ایڑ مار کر پانی نکالا اور اس سے حضور اکرم ﷺ کو وضو کرنا سکھایا، نیز سہیلی نے کہا کہ وضو حقیقت میں مکی ہے، اگرچہ مدنی التلاوت ہے اور حضرتِ عائشہؓ نے جو آیتِ تیمّم فرمایا، آیت وضو نہ کہا، اس کی وجہ بھی یہی ہے کہ وضو تو پہلے سے فرض ہو چکا تھا البتہ اس کا حکم قرآن مجید میں متلو نہ ہوا تھا تا آنکہ آیت تیمّم نازل ہوئی، قاضی عیاض نے ابو الجہم سے نقل کیا کہ وضو کا طریقہ تو پہلے ہی سے تھا، البتہ اس کے بارے میں قرآن مجید کی آیت مدینہ طیبہ میں اتری۔ (عمدہ ۹۴۹۔۱)

صاحب بذل المجہودؒ نے لکھا کہ جب اکابر صحابہؓ کا فتوی جوازِ وضوء بالنبیذ کا ثابت ہو گیا، حالانکہ وحی کا باب بند ہو چکا تھا، اور وہ حضرات ناسخ و منسوخ کو بھی سب سے زیادہ جاننے والے تھے، تو اسی سے نسخ کا دعویٰ باطل ہو گیا (بذل ۵۵۔۱)

حافظ نے یہ بھی لکھا کہ یا تو حدیث ابن مسعودؓ کو منسوخ کہنا چاہیے (جس کا جواب اوپر ذکر ہوا ہے) یا اس کو اس صورت پر محمول کرنا چاہیے کہ وہ ایسا پانی تھا جس میں خشک کھجوریں ڈالی گئی تھیں، جن سے پانی کے کسی وصف میں تغیر نہ ہوا تھا، اور ایسا وہ لوگ اس لئے کرتے تھے کہ ان کے پانیوں کی اکثر اقسام میٹھی نہ تھیں (فتح الباری ۲۴۶۔۱) گویا حافظ نے بعینہ وہی بات مان لی جس کے قائل امام صاحب ہیں اور ہم پوری تفصیل سے بیان کر آئے ہیں۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا استدلال

فرمایا:۔ دارقطنی میں جو روایت بہ طریقِ ہاشم بن خالد الازرق عن الولید عن معاویۃ بن سلام ہے، وہ میرے نزدیک اس باب میں سب سے زیادہ قوی مستدل ہے لیکن ہاشم بن خالد غلط ہے، بلکہ وہ ہشام بن خالد بن یزید بن مروان ہے، اس کے سب راوی صدوق وثقہ ہیں۔

پس جب حدیث صحیح ہو گئی اور اس کے طرق و مخارج متعدد ہو گئے، تو اس نے ان سے قوت حاصل کر لی، پھر اس کی مزید تائید حضرت علی، ابن عباس، عکرمہ، حسن وغیرہ کے اختیارِ جواز سے ہو گئی، گو ان کی بعض اسانید میں ضعف ہے، غرض ضعف کی تلافی تعددِ طرق وغیرہ سے...... ہو گئی ہے اور یہی مذہب سفیان ثوری و اوزاعی کا بھی ہے اور اسی کی طرف میلان اسحٰق کا بھی ہے، پھر حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ زیر بحث نبیذ ہرگز وہ نہیں ہے جو زور وشدت پر آجائے، یا پکائی جائے، اور نشہ لے آئے بلکہ وہ صرف میٹھا پانی رقیق سیال ہے جو طبعی پانی سے صرف حلاوت میں ممتاز ہو، طبیعتِ ماء کے لحاظ سے وہ طبعی وفطری پانی سے کوئی امتیاز نہ رکھتا ہو، اور یہ طریقہ کھاری پانی کو میٹھا اور ناگوار تلخاہٹ والے پانی کو خوشگوار بنانے کا تھا، چنانچہ بدائع ۱۷ میں ہے کہ خود حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے زیر بحث نبیذ کے بارے میں

پوچھا گیا تو فرمایا:۔ چند کھجوریں پانی میں ڈالدی جائیں تو وہ نبیذ ہو جاتی ہے الخ (معارف السنن للعلامۃ البنوری ۳۱۵۔۱)

صاحب الاستدراک الحسن کا افادہ

آپ نے ۱۰۵ میں لکھا:۔ کفایہ میں ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے متعلق لیلۃ الجن میں حضور علیہ السلام کے ساتھ نہ ہونے کا قول محلِ نظر ہے، اور ہم کہتے ہیں کہ وہ ساتھ تھے، کیونکہ امام بخاریؒ نے بارہ وجوہ سے ان کا ساتھ ہونا ثابت کیا ہے (۱۰۵۔۱)

پھر صاحبِ استدراک نے لکھا کہ امام بخاری نے تین وجہ تو اپنی ''تاریخ صغیر'' میں لکھی ہیں اور شاید ''تاریخ کبیر میں'' تمام وجوہ کا استیعاب کیا ہو، پھر بظاہر معیت کا مطلب حضور کے ساتھ نکلنا وغیرہ ہے، اور عدمِ معیت کو خاص وقت تعلیم و تبلیغ پر محمول کر سکتے ہیں کہ اس وقت ساتھ نہ تھے، غرض ان کا ساتھ جانا بہت سے طرق سے ثابت ہے جن کو رد نہیں کر سکتے پھر جبکہ دونوں قسم کی احادیث کو جمع کرنا بھی دشوار نہیں تو ایک قسم کی احادیث کو لغو قرار دینا یا بالکلیہ ترک کر دینا کسی طرح جائز نہ ہوگا۔

حافظ کا جواب: پھر حافظ ابن حجرؒ کی دوسری بات کا مطلب اگر یہ ہے کہ کھجوروں کا بالکلیہ کوئی اثر ہی پانی میں نہ ہوا ہوگا، اور وہ اگر شافعیہ ہی کے مسلک کی تائید کر رہے ہیں کہ معمولی تغیر سے بھی پانی کا نام بدل جائے گا اور اس سے وضو درست نہ ہوگا تو اس کا جواب محقق زیلعی نے یہ دیا ہے کہ محدث بیہقی نے زمانۂ رسالت کی نبیذوں کا حال نقل کیا ہے اور اپنی سند سے حضرت عائشہ ؓ کا قول ذکر کیا ہے کہ ہم رسول اکرم علیہ السلام کے لئے مشکیزہ میں نبیذ بنایا کرتے تھے، اس طرح کہ صبح کو کھجوریں پانی میں ڈالتے تھے، تو اس کا پانی آپ شام کو پیتے تھے، اور شام کو ڈالتے تھے تو اس کو صبح کو پیا کرتے تھے، اس کو امام مسلم نے بھی کتب الاشربہ میں ذکر کیا ہے، پھر بیہقی نے ابوالعالیہ کا قول نقل کیا کہ تمہاری اس زمانہ کی نبیذ تو خبیث ہے زمانۂ رسالت کی تو صرف یہ تھی کہ پانی میں کچھ کھجوریں ڈال دیتے تھے، جن سے وہ پانی میٹھا ہو جایا کرتا تھا اس پر محقق زیلعی نے لکھا کہ حضرت ابوالعالیہ کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ زمانۂ رسالت کے نبیذ سے وضو کو وہ بھی جائز سمجھتے تھے (اور وہ حدیث ابنِ مسعود کو بھی صحیح جانتے تھے، اسی لئے اس کا انکار نہیں فرمایا بلکہ دوسرا جواب دیا) حالانکہ شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ کھجور وغیرہ پاک چیزوں، کا بھی اگر وصف پانی پر غالب ہو جائے اور اس کا نام بدل دے تو اس سے وضو درست نہیں، لیکن ظاہر یہ ہے کہ جو نبیذ شام سے صبح تک تیار ہوتی تھی، اور وہ میٹھی ہو جاتی تھی، اس میں تغیر بھی ضرور آ جاتا تھا اور نام بھی بدل جاتا تھا، چنانچہ حضورِ اکرم علیہ السلام کے سوال پر حضرت ابن مسعودؓ نے پانی کا انکار فرمادیا، جس سے معلوم ہوا کہ وہ پانی کھجوروں کے اثرات سے متغیر ہو چکا تھا حتی کہ اس کا نام بھی بدل چکا تھا، ورنہ وہ پانی کا انکار نہ فرماتے، واللہ تعالیٰ اعلم (نصب الرایہ ۱۴۶۔۱)

مزید تائید: دارقطنی کی روایت بہ طریق حسن بن قتیبہ میں یہ بھی ہے کہ جب حضرت ابن مسعودؓ رسولِ اکرم علیہ السلام کو وضو کرانے لگے اور دیکھا کہ بجائے خالص پانی کے نبیذ کا پانی ڈال رہے ہیں تو کہنے لگے یا رسول اللہ! مجھ سے غلطی ہوگئی کہ نبیذ سے وضو کرا رہا ہوں اس پر حضور اکرم علیہ السلام نے ارشاد فرمایا:۔ ''یہ تو میٹھی کھجور اور میٹھا پانی ہے'' دارقطنی نے کہا کہ ''اس حدیث کے راوی حسن اور محمد بن عیسی ضعیف ہیں'' لیکن ان کو ضعیف ابوحاتم وغیرہ نے کہا ہے اور ابن عدی نے کہا ''مجھے امید ہے کہ'' ان سے روایت حدیث میں کوئی حرج نہیں'' اور محمد کی توثیق برقانی نے کی ہے، ابن حبان نے بھی ان کو ثقات میں ذکر کیا ہے کما فی اللسان (امانی ۶۰۔۱)

حدیثِ ابن ماجہ: حضرت ابنِ مسعودؓ کی ایک حدیث بہ طریق عباس بن الولید دمشقی ابن ماجہ میں بھی ہے، جس میں ہے کہ حضور علیہ السلام نے ''**تمرة طيبة وماء طهور**'' فرمایا اور اسی نبیذ سے وضو فرمایا، اس کے رجالِ سند بھی بہت ثقہ ہیں بجز ابن لہیعہ کے کہ ان میں اختلاف ہوا ہے اور اسی کی وجہ سے دارقطنی نے اپنی سنن میں اس روایت کو معلول قرار دیا ہے۔

صاحبِ الاستدراک الحسن نے ۱۰۳۔ا میں لکھا کہ ''ہم متعدد جگہ لکھ چکے ہیں کہ ابن لہیعہ کی حدیث حسن ہوتی ہے اور ان کی حدیث سے بہت سے حضرات نے استدلال کیا ہے، محدث ہیثمی نے اپنی المجمع ۵۔اور ۲۱۔ا و ۱۲۶ میں ان کی تحسین کی ہے اور یہ بھی لکھا کہ امام ترمذی نے ان کی حدیث کو حسن کہا ہے۔''

صاحب الاستدراک مذکور کا تسامح

موصوف نے اس کے بعد لکھا کہ امام بخاری نے تاریخ صغیر میں ابن لہیعہ کے بارے میں یحییٰ بن سعید سے نقل کیا کہ وہ ان کی روایت میں کوئی مضائقہ نہ سمجھتے تھے، یہ حوالہ اس لئے غلط ہے کہ کتاب الضعفاء الصغیر جو رجالِ معانی الآثار مطبوعہ دیوبند کے حاشیہ پر طبع ہوئی ہے، اس میں ۱۱۵ پر بواسطۂ حمیدی یحییٰ بن سلیم سے کان لا یراہ شیأ منقول ہے۔ بظاہر یہ سلیم بھی سعید سے محرف ہوا ہے اور تاریخ کبیر بخاری صفحہ ۱۸۲-۳ (قسم اول) میں بھی بحوالہ حمیدی یحییٰ بن سعید سے کان لا یراہ شیأ ہی منقول ہے اس لئے تاریخ صغیر میں بھی یہی ہونا چاہیے، ورنہ کتابت کی غلطی ہوگی۔

لمحۂ فکریہ: ناظرین یہاں مقدمۂ انوار الباری ۴۸-۲ کی یہ بات نہ بھولیں کہ امام بخاری نے باوجود ابن لہیعہ کی تضعیف کے بھی ان سے وغیرہ کہہ کر کئی جگہ اپنی صحیح بخاری میں روایت لی ہے، کیونکہ حافظ ابن حجرؒ نے یقین سے فرمایا کہ ''وغیرہ'' سے بہت سی جگہ امام بخاری نے عبداللہ بن لہیعہ ہی کو مراد لیا ہے اور اس کے سوا دوسرا وہاں نہیں ہوسکتا۔

ابن لہیعہ کی توثیق: علامۂ محدث ابن الترکمانی نے لکھا کہ اگرچہ ابنِ لہیعہ کی تضعیف کی گئی ہے مگر ان سے ائمۂ حدیث نے تخریج کی ہے جیسے محدث ثوری، اوزاعی، لیث وغیرہم نے، اور امام مسلم نے دو جگہ ان سے استشہاد کیا ہے، اور ان سے محدث ابن خزیمہ نے بھی اپنی صحیح میں دوسرے راوی کے ساتھ ملا کر حدیث لی ہے، حاکم نے بھی مستدرک میں ان سے تخریج کی ہے، امام ثوری نے کہا کہ میں نے کئی حج کئے تا کہ ان سے ملوں، امام ذہبی نے لکھا کہ ان سے متابعات میں حدیث روایت کی جاتی ہے، علامہ ہیثمی نے کتاب الایمان میں ان کی حدیث کی تحسین کی ہے، اور باب فضل الصلوٰۃ میں کہا کہ ان کی حدیث کی تحسین ترمذی نے کی ہے (امانی الاحبار ۵۹۔۲)

چند اہم ابحاث اور خاتمۂ کلام حدیث الباب کا مطلب

یہ تو پہلے ذکر ہو چکا کہ حدیث الباب کو ترجمہ سے مناسبت نہیں ہے، بجز جرثقیل کے کما حققہ العینی۔ یہاں یہ بحث ہے کہ بظاہر یہ حدیث امام ابوحنیفہ و امام ابو یوسفؒ کے خلاف ہے کہ وہ ہر مسکر کے قلیل و کثیر کو حرام نہیں فرماتے، البتہ امام مالک، امام احمد، امام شافعی و امام محمد اور جمہور صحابہ اسی کے قائل ہیں لیکن شیخین کے ساتھ بھی دوسرے ائمہ حدیث، وکیع، سفیان ثوری، امام اوزاعی اور بعض صحابہؓ ہیں۔

حدیث الباب کا جواب یہ ہے کہ کل شراب مسکر سے مراد بالفعل مسکر ہے، یہ نہیں کہ اس کی صفت ایسی ہو کہ وہ نشہ لا سکے، خواہ وہ نشہ حاصلِ وقت ہو یا نہ ہو، جیسا کہ حافظ ابن حجرؒ نے کہا ہے، اور حافظ نے خطابی کا قول بھی پیش کیا کہ یہ حدیث اس امر کی دلیل ہے کہ ہر نشہ لانے والی چیز کا قلیل و کثیر برابر یعنی حرام ہے خواہ وہ کسی نوع کی بھی ہو کیونکہ صیغہ عموم کا بولا گیا ہے، جس سے اشارہ جنسِ شراب کی طرف ہے کہ اس سے نشہ ہو سکے الخ (فتح الباری ۲۴۶۔۱)

اس پر محقق عینی نے لکھا: قلیل و کثیر کے حرام ہونے کا فتویٰ ہر شراب میں نہیں چل سکتا بلکہ وہ تو صرف خمر میں چلے گا، کیونکہ حضرت ابنِ عباسؓ سے مرفوعاً و موقوفاً مروی ہے کہ خمر تو بہرصورت حرام ہے اور ہر شراب کا قدرِ مسکر حرام ہے، اس سے معلوم ہوا کہ خمر کا تو قلیل و کثیر حرام ہے خواہ وہ نشہ لائے یا نہ لائے، اور خمر کے علاوہ دوسری شرابیں نشہ لانے کے وقت حرام ہیں (یعنی ان کا قدرِ قلیل جو نشہ نہ لا سکے حرام کے مرتبہ میں نہیں آتا) اگر کہا جائے کہ حدیث میں تو کل مسکر خمر و کل مسکر حرام وارد ہے، یعنی ہر نشہ لانے والی چیز خمر ہے اور ہر نشہ لانے والی چیز حرام ہے، تو

اس کی صحت میں سید الحفاظ یحییٰ بن معین نے کلام کیا ہے، اور بشرطِ تسلیم اصح یہ ہے کہ وہ ابنِ عمر پر موقوف ہے، اور اسی لئے اس کی روایت امام مسلم نے ظن کے ساتھ کی ہے، کہا کہ میں تو اس کو مرفوع ہی جانتا ہوں، پھر بصورت تسلیم اس کا معنی یہ ہے کہ جس چیز کا کثیر نشہ لائے تو اس کثیر کا حکم خمر کا حکم ہے (یعنی اس سے یہ ثابت نہیں ہوا کہ اس کا قلیل بھی جو نشہ نہ لائے وہ بھی بحکمِ خمر اور حرام ہے) (عمدۃ القاری ۱۵۱-۱۹) محقق عینی کے جواب و تحقیق سے ان کی دقتِ نظر نمایاں ہے۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی رائے

یہ ہے کہ حدیثی نقطۂ نظر سے شیخین کی رائے کو اس مسئلہ میں زیادہ قوت حاصل نہیں ہے اور یہ ان چند مسائل میں سے ہے کہ جس میں امام صاحبؒ کی رائے پر حضرتؒ کو شرحِ صدر نہیں ہوا تھا، اور فقہ حنفی میں فتویٰ بھی اس بارے میں امام محمدؒ کے قول پر ہے، نیز حضرتؒ فرمایا کرتے تھے کہ فقہائے حنفیہ کی عبارت قابلِ تغیر ہے، اور اس کو بدل کر یوں کہنا چاہیے کہ خمر (غیر مطبوخ انگوری شراب) اور باقی تین شرابیں (جو انگور ہی کے رس کو مختلف طریقوں سے پکا کر یا خشک انگور بھگو کر بنائی جاتی ہیں) وہ تو بالکلیہ اور قطعی طور سے حرام قطعی ہیں ہی کہ ان کا قلیل و کثیر حرام ہے اور ان چار کے علاوہ جو نبیذ حبوب، ثمار والبان وغیرہ ہر چیز سے بناتے ہیں، وہ سب بھی حرام ہیں، بجز قدرِ قلیل کے، جو مسکر نہ ہو اور بغرض تقوی علی العبادۃ یا دفعِ مرض کے لئے استعمال ہو گویا تقوی بھی تداوی ہی کی طرح ہے، اور یہ ایسا ہے کہ کہیں:۔ مردار حرام ہے، بجز وقتِ اضطرار کے۔ اس کے بعد ہم سے دلیلِ تخصیص واستثناء کا مطالبہ ہوگا تو اس کا سامان ہمارے پاس بہت کافی ہے لیکن جو تعبیر فقہاء نے کی ہے وہ مجھے پسند نہیں ہے۔

حنفیہ کے خلاف محاذ: جن مسائل میں امام صاحب پر بہت زیادہ طعن و تشنیع کی گئی ہے، یہ مسئلہ بھی ان ہی میں سے ہے، حتیٰ کہ خطیب نے تو اس کو بہت ہی تلبیس کر کے پیش کیا ہے انھوں نے حسبِ عادت غیر ثقہ راویوں کے حوالہ سے امام صاحب پر الزام رکھ دیا کہ وہ ساری شرابوں کو حلال کہتے تھے، حتیٰ کہ سَکَر یا سُکُر کو بھی حلال کہدیا، علامہ کوثریؒ نے تانیب الخطیب ۹۶ میں اس کو نقل کر کے لکھا کہ اول تو اس روایت کے راوی غیر ثقہ ہیں، دوسرے امام صاحب کے پاس اشربہ اربعہ کے علاوہ دوسری نبیذوں کی قلیل غیر مسکر مقدار کی حلت کے دلائل ہیں، پھر لکھا کہ یہاں سُکُر اور سَکَر بطور شک ذکر کرنا بھی خالی از علت نہیں، گویا یہ غلط فہمی پیدا کرنی ہے کہ امام صاحب خدانخواستہ سُکُر کی حلت کے بھی قائل ہو سکتے ہیں (خمر یا مسکر شراب) کی حرمت امام صاحب کے یہاں بھی ہے جو کتبِ مذہب و کتبِ خلاف میں بہ تواتر منقول ہے اور سَکَر کے معنی کچے ماء الرطب کے ہیں، جو تیز ہونے یا خمیر اٹھنے سے قبل بالاتفاق، سب کے نزدیک حلال ہے قال تعالیٰ:۔ **ومن ثمرات النخیل والا عناب تتخذون منه سکراً ورزقا حسنا** (سورہ نحل)

آیتِ مذکورہ میں بعض مفسرین نے سَکَر سے مراد خمر لیا ہے کہ آیت مکی ہے اور اس وقت تک خمر حرام نہ ہوئی تھی، جب خمر کی حرمت آ گئی تو آیت مذکورہ کی اجازت منسوخ ہو گئی، مگر صاحبِ روح المعانی نے لکھا کہ حنفیہ عدمِ نسخ کی طرف گئے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ سَکَر سے مراد وہ نبیذ ہیں، جو نشہ آور نہیں ہیں کیونکہ حق تعالیٰ نے اپنے بندوں پر اپنا انعام واحسان بتلایا ہے جو بغیر حلال کے نہیں ہو سکتا، لہٰذا یہ آیت نبیذ کے جوازِ شرب کی دلیل ہے بشرطیکہ نشہ کی حد تک نہ ہو، جب زیادہ پئے گا کہ نشہ لا سکے تو وہ بھی حرام ہوگی اور حدیث میں بھی ہے۔ **حرم اللہ تعالی الخمر بعینها القلیل منها والکثیر وَسُکر من کل شراب**، اخرجہ الدارقطنی (اللہ تعالیٰ نے خمر کو تو بالکلیہ یعنی قلیل و کثیر کو حرام کر دیا ہے، اور ہر شراب میں سے بھی نشہ لانے والی (مقدار) کو حرام کیا ہے) اور نبیذ جب تک نشہ لانے کی حد تک نہ پہنچے اس کی حلت کے قائل ابراہیم نخعی اور امام طحاوی بھی ہیں جو اپنے زمانے کے امام تھے، اسی طرح سفیان ثوری جن کا مرتبہ سب کو معلوم ہے اور وہ خود بھی پیتے تھے، جیسا کہ قرطبی نے اپنی تفسیر میں لکھا ہے (روح المعانی ۱۸۰-۱۴)

علامہ ابوبکر جصاص رازیؒ نے آیتِ مذکورہ بالا کے تحت لکھا:۔ سلف نے سَکَر سے مراد خمر بھی بتلائی ہے اور نبیذ بھی، اور حرام بھی، تو ثابت ہوا کہ یہ نام سب پر بولا جاتا ہے، پھر ان کا یہ دعویٰ کہ وہ تحریمِ خمر سے منسوخ ہوئی اس بات پر دلیل ہے کہ آیت مذکورہ اباحتِ سَکَر کی مقتضی تھی اور وہ خمر و نبیذ تھی اور جس چیز کا نسخ ثابت نہیں ہوا وہ خمر تھی نبیذ کی تحریم ثابت نہیں ہوئی لہٰذا اس کو ظاہر آیت کی وجہ سے حلت پر باقی رکھیں گے کیونکہ اس کا نسخ ثابت نہیں ہوا اور جو تحریمِ خمر کی وجہ سے اس کے بھی نسخ کا دعویٰ کرے تو یہ بغیر دلالت و دلیل کے صحیح نہ ہوگا، کیونکہ اس میں خمر کا اطلاق نبیذ کو شامل نہیں ہے (احکام القرآن ۲۲۸-۳)

تحریم خمر و نبیذ واشربہ کی بحث پوری تفصیل و دلائل کے ساتھ صحیح بخاری کی کتاب الاشربہ میں آئے گی انشاء اللہ تعالیٰ یہاں اتنا مزید عرض کیا جاتا ہے کہ محقق عینی نے "حدیث کل مسکر حرام" میں سید الحفاظ ابن معین کی قدح نقل کی ہے، جیسا کہ اوپر ذکر ہوا اور صاحبِ ہدایہ نے بھی اس کا ذکر کیا ہے، لیکن حافظ زیلعی کے اتنا لکھنے سے کہ قدح مذکور مجھ کو نہیں ملی، حافظ ابن حجرؒ کو موقع مل گیا اور انھوں نے لکھدیا کہ جب زیلعی کو یہ نقل نہ ملی، حالانکہ وہ ایسی چیزوں کی بڑی کھوج لگایا کرتے ہیں تو گویا یہ بات کمزور ہے حالانکہ کوئی نقل کسی کو نہ ملنا اس کے عدمِ وجود کی دلیل نہیں ہے، نیز حضرت شاہ صاحبؒ نے قدح مذکور کا حوالہ مسند خوارزمی سے بھی دیا ہے، جس کو نقل کر کے محترم مؤلف فیض الباری نے حاشیہ میں لکھا کہ میں نے مسند مذکور کی مراجعت کی تو یہ حوالہ نہیں ملا۔ (فیض الباری ۳۵۵-۴)

لیکن یہ نقل مسندِ خوارزمی کے ۶۳-امیں موجود ہے، انھوں نے بھی خطیب کے اعتراض پر تین جواب دیئے ہیں:۔

(۱) جو کچھ امام صاحب نے فرمایا وہی مذہب کبارِ صحابہ و تابعین کا بھی ہے پھر امام صاحب کس طرح آثار کے خلاف کرتے یا صحابۂ کرام کی مخالفت کرتے، چنانچہ یہ جواب امام صاحب سے بھی مروی ہے، جب نبیذِ تمر اور اباحتِ غیر مسکر کے بارے میں ان سے پوچھا گیا تو فرمایا:۔ میں اس کو کس طرح حرام کردوں؟ اور کیونکر ستر صحابۂ کرامؓ کو فاسق قرار دے دوں؟!

(۲) دوسرا مفصل جواب اسانید الامام کے ذیل میں آئے گا، جہاں اخبار و آثار کی روشنی میں امام صاحبؒ کے قول کی صحت راسخ ہوگی۔

(۳) تیسرا جواب یہ ہے کہ سید الحفاظ یحییٰ بن معین نے فرمایا:۔ تین احادیث کی صحت رسول اکرم ﷺ سے ثابت نہیں ہے **افطر الحاجم والمحجوم. من مس ذکرہ فلیتوضأ. کل مسکر حرام**۔ عباس دوری کہتے ہیں کہ جب میں نے یحییٰ بن معین سے یہ سنا تو امام احمد کے پاس گیا اور ان کو یہ بات سنائی، انھوں نے فرمایا:۔ ان کے پاس جا کر کہو کہ مسِ ذکر میں حدیث صحیح ہے اور وہ مکحول عن عنبہ عن ام حبیبہ ہے، عباس کا بیان ہے کہ میں پھر ابن معین کے پاس آیا اور امام احمدؒ کی بات سنائی، اس پر انھوں نے فرمایا:۔ ان سے کہدو کہ مکحول کی ملاقات عنبہ سے نہیں ہوئی۔ الخ

حضرت شاہ صاحبؒ نے محدث خوارزمی کی مہارتِ کاملہ اور اطلاعِ واسع و تام کی بھی تعریف فرمائی، گویا ان کی نقل پر پوری طرح اظہارِ اطمینان کیا، اسی طرح محقق عینی کی نقل بھی نہایت وزنی قیمتی اور قابلِ اعتماد ہے۔

مسندِ خوارزمی ۱۸۹-۲ میں ابراہیم نخعی سے بھی خود امام صاحبؒ نے یہ نقل کیا ہے کہ لوگوں کا کل مسکر حرام کہنا خطا ہے کیونکہ وہ کہنا یہ چاہتے ہیں کہ ہر شراب کی نشہ لانے والی مقدار حرام ہے۔ الخ

اسی کی طرف حضرت شاہ صاحبؒ نے اشارہ فرمایا کہ ابراہیم نخعی نے بھی روایتِ مذکورہ پر قدح کیا ہے بقدرِ ضرورت حدیث کل مسکر حرام کی بحث کی طرف اشارات ہو چکے، اس کے بعد دوسری ضروری باتیں لکھی جاتی ہیں:۔

محقق ابن رشد کی رائے

حافظ ابن تیمیہ حنبلیؒ کی طرح علامہ ابن رشد نے بھی باوجود مالکی المذہب ہونے کے قائلینِ جواز وضو بالنبیذ کے متعلق لکھا:۔ وہ کہہ

سکتے ہیں کہ خود حدیث ہی میں نبیذ پر پانی کیا اطلاق کیا گیا ہے (پھر اس پر پانی کے احکام جاری کرنا کیوں قابلِ اعتراض ہے؟! (بدایۃ المجتہد ۲۸۔۱) یہ ابن رشد نہ صرف حدیث، فقہ واصولِ فقہ کے بڑے امام ہیں، بلکہ عربیت کے بھی جلیل القدر عالم ہیں۔

آثارِ صحابہؓ: جوازِ وضو بالنبیذ کے لئے جو آثارِ صحابہؓ سے استدلال کیا گیا ہے، اس پر حافظ ابن حجر نے نقد کیا کہ حضرت علیؓ و ابن عباس کے بارے میں روایت ضعیف ہے (فتح الباری ۲۴۶۔۱) اور درایہ میں حافظ نے لکھا کہ وضو بالنبیذ کا عمل کسی صحابی سے بھی ثابت نہیں ہے، دار قطنی نے اس کو دو ضعیف وجہوں سے حضرت علی سے ذکر کیا ہے، اور ان دونوں سے بھی زیادہ ضعیف وجہ سے حضرت ابن عباسؓ سے نقل کیا ہے، الخ (تحفۃ الاحوذی ۱۹۔۱)

صاحبِ تحفہ نے بھی یہی دعویٰ کیا ہے اور حافظؒ کے نقد کو کا خاص طو سے پیش کیا ہے، اس لئے یہاں جواب لکھا جاتا ہے محقق عینی ابن قدامہ کے حوالہ سے حضرت علی حسن واوزاعیؒ کا مذہب جواز نقل کرتے ہیں اور عکرمہ سے بھی نقل کیا کہ جس کو پانی نہ ملے وہ نبیذ سے وضو کر سکتا ہے ابو بکر جصاص نے لکھا کہ بعض اصحاب نبی کریم ﷺ کے پاس سفرِ بحر میں پانی نہ رہا تو انھوں نے نبیذ سے وضو کیا اور اس کے مقابلہ میں سمندر کا پانی پسند نہ کیا، مبارک بن فضالہ نے حضرت انسؓ سے نقل کیا کہ وہ بھی نبیذ سے وضو کو جائز سمجھتے تھے، پھر لکھا کہ ان سب اصحاب و تابعین سے جواز نقل ہوا اور صحابہ و تابعین میں سے کسی کا اعتراض اس پر نقل نہیں ہوا۔

یہ تو حافظ کے درایہ والے جملہ کا جواب ہوا، اور فتح الباری کا جواب یہ ہے کہ حضرت علیؓ کا اثر محدثِ شہیر ابن ابی شیبہ نے نقل کیا جس کو دار قطنی نے موصوف سے اور معلیٰ عن ابی معاویہ سے بھی روایت کیا ہے، اور راوی حجاج بن ارطاۃ پر جرح کی حالانکہ وہ بخاری کے سوا تمام اربابِ صحاح ستہ کے رواۃ میں سے ہیں، فقہاء میں سے ہیں، صدوق ہیں اگرچہ کثیر الخطا والتدلیس ہیں، کما فی التقریب، اور اثر ابن عباس کی روایتِ دار قطنی میں ابن محرز کو اگرچہ متروک الحدیث بھی کہا گیا ہے مگر ابن حبان نے ان کو خیار عباد اللہ میں سے کہا ہے، اور کہا کہ ان سے لا علمی میں غلط بیانی اور غلط فہمی سے قلبِ اسانید ضرور ہو جاتی تھی (امانی الاحبار ۱۶۱۔۲)

ابن حزم کا اعتراض

حافظ کے علاوہ ابن حزم نے بھی آثارِ صحابہ کے بارے میں نقد کیا ہے، مگر ان کا طریقہ دوسرا ہے مثلاً انھوں نے حضرت علیؓ کے اثر کی صحت سے انکار نہیں کیا، بلکہ خود بھی اس کو روایت کیا (محلی ۲۰۳۔۱) اور یہ بھی لکھ دیا کہ قائلینِ جواز نے جواز پر اجماع ثابت کیا ہے کہ ان صحابہ و تابعین کے خلاف کسی نے اعتراض نہیں کیا (گویا اجماع سکوتی ہو گیا) مگر جواز کے سب دلائل لکھ کر ابن حزم نے لکھا کہ حدیثِ ابن مسعود کی صحت ثابت نہیں ہوئی، اور اس پر ہم نے اس کتاب کے علاوہ دوسری جگہ پورا کلام کیا ہے، پھر لکھا کہ نقلِ متواتر کی وجہ سے اگر صحت کو بھی تسلیم کر لیں تو لیلۃ الجن قبلِ ہجرت مکہ میں ہوئی ہے اور آیت وضو مدینہ میں بعد کو اتری ہے اور کسی طریقہ سے وضو کا مکہ میں فرض ہونا ثابت نہیں ہوا، لہٰذا استدلال درست نہیں۔

اس امر کا جواب ہم محقق عینی کی طرف سے لکھ چکے ہیں، آثارِ صحابہ کے بارے میں ابن حزم نے لکھا کہ وہ حنفیہ وغیرہم کے موافق نہیں بلکہ مخالف ہیں، کیونکہ اوزاعی حسن اور ابو حنیفہ ماءِ بحر کی موجودگی میں وضو بالنبیذ کے قائل نہیں، جبکہ صحابہ اس کو جائز بلکہ ماءِ بحر سے بھی بہتر سمجھتے تھے، اور اثرِ علی کے متعلق لکھا کہ اول تو سوائے رسولِ خدا ﷺ کے اور کسی کے عمل میں حجت نہیں ہے دوسرے یہ کہ حمید صاحب حسن بن حی حضرت علیؓ کی روایت کی مخالفت کرتے ہیں کیونکہ وہ دوسرے سادہ پانی کی موجودگی میں بھی نبیذ سے وضو کو جائز کہتے ہیں، جو قولِ علی کے خلاف ہے اور باقی سب نبیذوں سے وضو کو جائز نہیں مانتے، یہ بھی حضرت علی سے روایت کے خلاف ہے۔ (محلی ۲۰۴۔۱)

اعتراض مذکور کی رکاکت ہی جواب سے مستغنی کرتی ہے یہ بات صاف ہوگی کہ صحابۂ کرام سے وضوء بالنبیذ کا عمل ثابت و محقق ہے۔

جس کو ابن حزم نے بھی تسلیم کرلیا ہے، لہٰذا حافظ و صاحبِ تحفہ کا دعویٰ غلط ثابت ہوا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اس کے بعد ابن حزم نے لکھا کہ قائلینِ جواز کا یہ استدلال بھی محلِ نظر ہے کہ نبیذ تو پانی ہی ہے، جس میں دوسری طاہر چیز مل گئی، پھر اس سے وضو درست نہ ہونا بے معنی ہے وغیرہ ابن حزم نے لکھا کہ یہ بات اگر درست ہے تو پھر تم پانی ملے ہوئے دودھ سے وضو کو کیوں جائز نہیں کہتے؟ اور امراق (شوربوں) سے وضو کو جائز کیوں نہیں سمجھتے؟ اس میں بھی تو پانی کے ساتھ صرف زیتون کا تیل اور مرچ ہے، جو پاک ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ پانی ملے ہوئے دودھ سے تو حنفیہ کے نزدیک وضو درست ہے، البتہ امام شافعیؒ جائز نہیں کہتے، (عمدۃ القاری ۹۴۸۔۱)

لہٰذا اعتراض مذکور قائلینِ جواز کے مذہب سے ناواقفی پر دال ہے رہا امراق (شوربوں) کا مسئلہ تو ان سے عدمِ جواز کی وجہ یہ ہے کہ دوسرے اجزاء پانی میں پکانے کی وجہ سے اس کے مزاج و طبیعت کو بدل دیتے ہیں اور اسی لئے ان کا نام بھی بدل جاتا ہے اور یہی حکم حنفیہ کے یہاں ماءِ باقلا وغیرہ کا بھی ہے، اگر اس کو پانی میں پکا دیا جائے۔ البتہ بغیر پکائے اگر باقلا وغیرہ کو پانی میں ڈال دیں تو اس سے وضو درست ہو گا، اول کو ماءِ مقید اور دوسرے کو ماءِ مضاف کہتے ہیں۔

اس سے بیری کے پتے وغیرہ مستثنیٰ ہیں جن کو غسلِ میت کے لئے پانی میں پکاتے ہیں کہ وہ حدیث سے ثابت ہے، اور ان سے پانی کی نظافت و صفائی کرنے کی قوت بھی بڑھ جاتی ہے، باقی تفصیل کتبِ فقہ میں ہے، ابن حزم نے ان کے علاوہ بھی چند باتیں لکھی ہیں، جن کی عقل و نقل کی روشنی میں کوئی قیمت نہیں ہے اس لئے مزید جواب کی ضرورت نہیں سمجھی گئی، دوسرے یہ کہ حافظ ابن تیمیہؒ نے بھی ماءِ مضاف سے وضو کے جواز کو معقول تسلیم کر کے، وضو بالنبیذ کی صحت کا اعتراف کر لیا ہے جو ہم پہلے نقل کر چکے ہیں۔

صاحبِ تحفہ کا ایک اور دعویٰ

لکھا کہ ابن العربی نے جو اشکال پیش کیا ہے، وہ حنفیہ کے لئے نہایت سخت و دشوار ہے، حتیٰ کہ وہ اس کو دفع کر ہی نہیں سکتے، اگرچہ سب مل کر بھی ایڑی چوٹی کا زور صرف کر دیں۔ (تحفہ ۹۱۔۱)

اشکال وہی ہے کہ پانی کا کوئی وصف بدل جائے تو وہ پانی رہتا ہی نہیں، لہٰذا نبیذ پانی نہیں رہا اور پانی و تیمم کے درمیان کی کوئی صورت نہیں ہے، کہ ہم نبیذ کی وجہ سے تیمم نہ کریں، اور اس سے وضو کر لیں جو پانی نہیں ہے اور درحقیقت یہ کتاب اللہ پر زیادتی ہے جو حنفیہ کے نزدیک خبر واحد سے درست نہیں، اور یہ تو خبر واحد بھی ضعیف و مطعون ہے (عارضۃ الاحوذی لابن العربی)

جواب: صاحبِ تحفہ کا جواب تو مفصل بحث کے ضمن میں آچکا ہے۔ مختصر یہ کہ حدیث ابن مسعود کو تواتر و شہرت و تلقی بالقبول کا درجہ حاصل ہو چکا ہے اور غالباً اسی لئے امام احمد نے اپنی مسند میں کئی طرق سے اس کی روایت کی ہے جو اس کی صحت و قوت کی دلیل ہے اور یہی ہمارا جواب صاحبِ مرعاۃ کے لئے بھی ہے، جنھوں نے حدیثِ ابن مسعود کے "غیر صحیح" ہونے کا دعویٰ منہ بھر کے کر دیا ہے (مرعاۃ ۳۱۹۔۱ سطر ۲۰) حالانکہ صاحبِ مرعاۃ نے خود ہی اس صفحہ کی سطر ۹ میں محدث ذہبی کا قول انکی تلخیص سے نقل کیا کہ "ایک جماعت (محدثین) کے نزدیک یہ حدیث صحیح ہے" اور اس پر صاحبِ مرعاۃ صرف اتنا لکھ سکے کہ امام ذہبی نے جماعت کے نام نہیں لکھے تاکہ ہم ان کا مرتبہ تصحیح و تضعیفِ حدیث میں دیکھ لیتے۔ جی ہاں! خبر محدثین کا مرتبہ امام و محدث ذہبی نہ دیکھ سکے اس کو صاحبِ مرعاۃ جیسے محدثِ زمانہ ضرور جانچتے، کاش وہ اپنے اور ذہبی کے فرق کو سمجھ سکتے اور ایسی کچی بات نہ کہتے۔

رہا ابن العربی کا یہ کہنا کہ نبیذ پانی ہی نہیں ہے، اس کا جواب ابن رشد دے چکے ہیں کہ جس کو خود حضور اکرم ﷺ پانی فرمائیں، اس کو پانی نہ کہنا یا نہ سمجھنا کیسی بڑی جرأت ہے اور حافظ ابن تیمیہ بھی اس کو پانی تسلیم کر چکے ہیں، کیا یہ سب باتیں صاحبِ تحفہ کے سامنے نہ تھیں کہ اتنا بڑا دعویٰ کر بیٹھے۔ واللہ یقول الحق وھو یھدی السبیل۔

امام طحاوی کی طرف ایک غلط نسبت

آخر بحث میں عرض ہے کہ صاحبِ بحر نے امام طحاوی کی طرف یہ بات منسوب کردی ہے کہ "امام صاحب نے جو مذہب حدیثِ ابن مسعود پر اعتماد کر کے اختیار کیا اس کی کوئی اصل نہیں ہے" اس کی تردید علامہ نوح آفندی نے حاشیہ بحر میں کردی ہے کہ حاشا وکلا! امام صاحب ایسی بات کہہ ہی نہیں سکتے تھے جس کی بنیاد کسی اصل پر نہ ہو، یا وہ موضوع ہو، زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ حدیث ان کے نزدیک ضرور صحیح تھی اگرچہ دوسروں کے لحاظ سے ضعیف ہو، پھر اس بارے میں مجتہد کی رائے کا دوسروں کے مقابلہ میں زیادہ اعتبار ہے، اس کے علاوہ یہ کہ وہ کثیر طرق سے روایت ہوئی ہے اور بعض طرق کے لحاظ سے صحیح اور بعض کے اعتبار سے حسن ہے اور کثرتِ طرق کی وجہ سے درجۂ حسن سے تو گرتی ہی نہیں، نیز یہ امر بھی قابلِ لحاظ ہے کہ صحت وضعف وغیرہ کا حکم محض سند پر منحصر ہے اور ہوسکتا ہے کہ جس کو ہم نے ظاہری سند کے لحاظ سے صحیح گمان کرلیا وہ واقع میں ضعیف ہو اور اسی طرح برعکس ہوسکتا ہے، اسی لئے اگر امام صاحب کا رجوع ثابت نہ ہوتا تو ہم سادہ پانی کی غیر موجودگی میں وضو بالنبیذ کو واجب قرار دیتے۔ الخ (نقلا عن امانی الاحبار۶۲۔۲)

ہمارے نزدیک امام طحاوی کی طرف بھی نسبتِ مذکورہ درست نہیں ہے یا لا اصل لہ کا مطلب یہ ہے کہ جس اصل پر وجوبِ وضو کی بنیاد قائم کی جاسکے اس کی درج کی نہیں ہے اور نفسِ جواز کا انکار نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

امام صاحب کی عمل بالحدیث کی شان

پورے بات کی تفصیلات سے یہ بات بھی روشن ہوئی کہ امام صاحب جن کو اصحاب الرائے کا امام کہا اور سمجھا گیا تھا عمل بالحدیث پر کتنی شدت سے متوجہ تھے کہ دوسرے سب ائمہ اور ان کے متبعین تو رائے وقیاس لڑا کر نبیذ کو جنسِ ماء سے الگ کر کے عدمِ جوازِ وضو کا فیصلہ کرتے ہیں اور امام صاحب حدیث ابن مسعود کی وجہ سے نبیذ کو پانی بھی تسلیم کرتے ہیں اور دوسرا پانی نہ ہونے کے وقت اس سے وضو کو بھی جائز فرماتے ہیں اور تیمم کو بھی نادرست فرماتے ہیں، پھر جب حدیثِ رسول سامنے ہے تو کسی عقلی وقیاسی رائے کو دخل نہیں دیتے، جس طرح اور جن حالات میں حضور اکرم ﷺ نے نبیذ سے وضو فرمایا، ان ہی حالات کے ساتھ جواز کو خاص کردیا، یعنی دوسرا پانی نہ ہو، شہر وآبادی سے باہر کا موقع ہو جیسے حضور نے پہلے پانی کا مطالبہ فرمایا، اور آپ مکہ معظمہ سے باہر تھے، وہی شرطیں قائم کیں، جس طرح چند کھجوریں پانی کو میٹھا کرنے کے لئے ڈالدیا کرتے تھے اور پانی میں بجز اس کے کہ کھاری پن کی جگہ مٹھاس پیدا ہوتا تھا اور سب اوصاف سیلان ورقت وغیرہ کے باقی رہتے تھے، صرف اسی کو جائز قرار دیا، اگر کھجوریں ڈال کر پکالیا، یا اتنی ڈالیں کہ پانی گاڑھا ہوگیا یا اتنی دیر تک پڑی رہیں کہ اس سے پانی میں سکر آگیا تو ایسی کسی صورت میں اس سے وضو کا جائز نہ قرار دیا، پھر اس مسئلہ سے بظاہر رجوع کا سبب بھی جیسا کہ ہم نے پہلے لکھا ہے، یہ ہے کہ نبیذ کا طریقہ بدلنے لگا تھا، اور سدِّ ذرائع کے لئے بھی اس کے استعمال کو روکنا ضروری ہوگیا تھا جیسا کہ ابو العالیہ نے فرمایا کہ اب وہ زمانۂ رسالت کی نبیذ نہیں بنتی، دوسری طرف امام بخاری جیسے محدثِ اعظم ہر نبیذ سے وضو کے عدمِ جواز کا فیصلہ کرتے ہیں، حالانکہ وہ حضرت ابنِ مسعود کے لیلۃ الجن میں حضور کے ساتھ ہونے کے بھی قائل ہیں اور یہ واقعہ وضو بالنبیذ کا بھی ان کے سامنے ضرور ہوگا، گو اپنی شرط پر نہ ہونے کی وجہ سے روایتِ حدیث نہ کی ہو، ان حالات میں امام صاحب کی عمل بالحدیث کی شان پر نظر کرتے ہوئے اگر ان کو اہلِ حدیث کا امام مانا جائے اور ان کے مقابلہ میں دوسروں کو اہل الرائے کہا جائے تو کیا بے جا ہے۔؟! بینوا توجروا والعلم عند اللہ تعالیٰ ولہ الحمد اولا و آخرا۔

بَابُ غَسْلِ الْمَرْ اءَ ةِ اَبَاهَا الدَّ مَ عَن وَّجُهِهٖ وَقَالَ اَبُو الْعَالِيَةِ اِمْسَحُوْا عَلٰى رِجْلِيْ فَاِ نَّهَا مَرِيْضَة

(عورت کا اپنے باپ کے چہرے سے خون دھونا۔ابوالعالیہ نے (اپنے گھر والوں سے) کہا کہ میرے پاؤں پر مسح کرو کیونکہ اس میں تکلیف ہے۔)

(۲۳۹) حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ قَالَ ثَنَا سُفْيٰنُ بْنُ عُيَيْنَةَ عَنْ اَبِيْ حَازِمٍ سَمِعَ سَهْلَ بْنَ سَعْدِ نِ السَّاعِدِيَّ وَسَاءَ لَهُ النَّاسُ وَمَا بَيْنِيْ وَبَيْنَهُ اَحَدٌ بِاَ يِّ شَيْءٍ دُوِوِيَ جُرْحُ النَّبِيِّ صَلَّے اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ مَا بَقِيَ اَحَدٌ اَعْلَمُ بِهٖ مِنِّيْ كَانَ عَلِيٌّ يَجِيْئُ بِتُرْسِهٖ فِيْهِ مَآءٌ وَّ فَا طِمَةُ تَغْسِلُ عَنْ وَّجْهِهِ الدَّمَ فَاُ خِذَ حَصِيْرٌ فَاُحْرِقَ فَحُشِيَ بِهٖ جُرْحُهٗ.

ترجمہ: ابن حازم نے سہل ابن سعد الساعدی سے سنا کہ لوگوں نے ان سے پوچھا اور (میں اس وقت سہل کے اتنا قریب تھا کہ) میرے اور ان کے درمیان کوئی دوسرا حائل نہ تھا کہ رسول اللہ ﷺ کے (احد کے) زخم کے علاج کس چیز سے کیا گیا تھا؟ انھوں نے کہا کہ اس بات کا جاننے والا (اب) مجھ سے زیادہ......کوئی نہیں رہا، علیؓ اپنی ڈھال میں پانی لاتے تھے اور حضرت فاطمہؓ آپ کے منہ سے خون کو دھوتی تھیں، پھر ایک بوریا لے کر جلایا گیا اور آپ کے زخم میں بھر دیا گیا۔

تشریح: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔امام بخاریؒ کا مقصد اس باب سے صرف دمِ جرح سے وضوء کے نقض وعدم نقض کا مسئلہ بتلانا نہیں ہے بلکہ خاص مطمحِ نظر حضرت فاطمہؓ کا عمل چہرۂ مبارک سے خون کا دھونا بتلانا ہے اور اس سے اشارہ کرنا ہے کہ اگر عورت مرد کے چہرے کو ہاتھ لگائے اور اس سے خون دھوئے تو اس سے وضو نہیں ٹوٹتا، اگر عورت کے جسم کو چھونے، یا عورت کے مرد کے جسم کو چھونے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے تو حضور اکرم ﷺ ان سے منہ کا خون نہ دھلواتے اور اس بارے میں احتیاط فرماتے کہ حضرت علی اور دوسرے صحابہ کرامؓ جو موجود تھے ان سے دھلواتے۔

اس سے معلوم ہوا کہ امام بخاری نے مسِ مرأۃ کو ناقضِ وضو نہیں سمجھا اور یہی حنفیہ کا مذہب ہے اور ترجمۃ الباب میں لفظ عن وجہہ کا اضافہ امام بخاریؒ نے صرف مطابقتِ واقعہ کی رعایت سے کیا ہے (کہ حضرت فاطمہؓ اپنے دستِ مبارک سے حضور علیہ السلام کے چہرۂ مبارک کا خون دھو رہی تھیں اور حضرت علیؓ پانی ڈال رہے تھے۔) یہ مطلب نہیں کہ اگر چہرہ کے علاوہ کسی اور حصۂ بدن کو ہاتھ لگائے یا دھوئے تو اس کا حکم الگ ہوگا۔

دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ وضو میں بوقتِ ضرورت بیماری یا کسی دوسرے عذر سے دوسرے سے مدد لینا جائز ہے۔محقق عینیؒ اور حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے بھی یہی لکھا ہے، البتہ بلاضرورت مکروہ ہے، چنانچہ حضرت ابوالعالیہ نے اپنے گھر والوں سے پاؤں کی تکلیف کی وجہ سے مسح میں مدد لی ہے اور فرمایا:۔میرے اس پاؤں میں تکلیف ہے، تم اس پر مسح کردو۔

وجہ مناسبتِ ابواب: محقق عینی نے لکھا:۔امام بخاریؒ نے پہلے باب میں بتلایا تھا کہ نبیذ کا استعمال وضو میں جائز نہیں، اس باب میں بتلایا کہ بدن پر ترکِ نجاست جائز نہیں، اس طرح دونوں باب میں حکمِ شرعی عدمِ جواز کا ذکر ہے اتنی مناسبت کافی ہے، دوسرا سوال یہ ہے کہ اس باب کو کتاب الوضوء میں لانے کی وجہ کیا ہے؟ تو اس کی وجہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ یہ سب ہی کتاب الطہارۃ ہے، جس میں وضو اور دوسرے اقسام و انواعِ طہارت ذکر ہوئے ہیں، اور کتاب الوضوء کی جگہ بخاری کے بعض نسخوں میں کتاب الطہارۃ ہے بھی (محقق عینی نے ۶۴۱۔ا (شروع کتاب الوضو) میں لکھا تھا کہ بعض نسخوں میں کتاب الطہارۃ ہے، اور اس کے بعد باب ماجاء فی الوضوٗ ہے، اور لکھا تھا کہ یہی صورت زیادہ موزوں ومناسب بھی ہے کیونکہ طہارت عام ہے وضوء سے اور جس کتاب میں متعدد انواع کے مضامین ہوں اس کا عنوان عام ہی ہونا چاہیے،

تا کہ اس کتاب کی تمام اقسام اس کے تحت آ جائیں۔

غرض اگر یہ کتاب الطہارۃ ہے تو زیر بحث باب کے لانے میں کوئی اشکال ہی نہیں ہے اور گر عنوان کتاب الوضوء ہی کے تحت داخل کریں تو وضو کے لغوی معنی کے لحاظ سے ہے کہ وضاحت سے ماخوذ ہے جو بمعنی حسن و نظافت ہے، لہٰذا نجاست و خبث کا رفع کرنا بھی اس میں داخل ہوگا، اور اگر معنی اصطلاحی ہی مراد لیں تو خبث و نجاست سے طہارت کا ذکر اس کتاب میں طہارتِ حدث کے تابع و ضمن کے لحاظ سے ہوگا، اور ان دونوں میں مناسبت یہ ہے کہ دونوں شرائطِ نماز ارباب نظافت سے ہیں وغیرہ۔

محقق عینی نے لکھا کہ یہ کرمانی کا حاصلِ کلام ہے اور اچھی بات لکھی ہے اگر چہ کسی قدر تعسف سے خالی نہیں (عمدہ ۱۵۹۔۱) تعسف یہ ہے کہ ظاہر کلام سے ہٹ کر کوئی معنی یا مراد متعین کی جائے۔

محقق عینی نے لکھا کہ تعلیق مذکور قال ابوالعالیۃ الخ کو محدث عبدالرزاق نے بواسطۂ معمر عن عاصم بن سلیمان اس طرح موصول بھی کیا ہے کہ ہم ابوالعالیہ کے پاس گئے، وہ مریض تھے، دوسرے لوگوں نے ان کو وضو کرایا، جب ایک پاؤں کا دھونا باقی رہا تو انھوں نے کہا:۔ میرے اس پاؤں پر مسح کر دو، کہ اس میں تکلیف ہے۔ اسی کو محدث ابن ابی شیبہ نے بھی روایت کیا ہے، اور حافظ ابن حجر نے لکھا کہ ابن ابی شیبہ نے اس روایت میں یہ زیادہ کیا کہ اس پاؤں پر پٹی بندھی ہوئی تھی۔

حافظ پر نقد: محقق عینی نے لکھا کہ ابن ابی شیبہ کی روایت اس طرح نہیں، بلکہ اس کے مصنّف میں یہ ہے:۔ ''حضرت ابوالعالیہ کے پاؤں میں تکلیف ہوئی تو انھوں نے اس پر پٹی باندھ دی، وضو کیا، اس پاؤں پر مسح کیا اور فرمایا کہ اس پاؤں میں تکلیف ہے'' اور ظاہر ہے کہ یہ صورت اس کے بھی خلاف ہے جو امام بخاریؒ نے ذکر کی ہے۔ علی مالا یخفی واللہ تعالیٰ اعلم۔ (عمدہ ۱۵۹۔۱)

معلوم ہوا کہ اول تو یہی متعین نہیں ہے کہ ابوالعالیہ نے دوسروں سے مسح کرایا، پھر اگر مسح کرایا بھی تو وہ مسح لغوی نہیں ہے، یعنی پاؤں کو چھونا اور ہاتھ لگانا جسے مسِ مرأۃ کا مسئلہ نکل سکے کیونکہ گھر کے آدمیوں میں سے اگر مسح کرانے والی کوئی عورت بھی ہوگی تو چونکہ وہ مسح پٹی پر ہوا ہوگا تو مس حائل کے ساتھ ہوا جو کسی کے نزدیک بھی ناقضِ وضو نہیں ہے، ممکن ہے محقق عینی نے امام بخاری کے متعلق اوپر یہی اشارہ کیا ہو، اور حضرت شاہ صاحبؒ نے بھی جو مسح لغوی کے انکار اور مسِ شرعی کے اثبات پر زور دیا، وہ بھی اس امر کے پیشِ نظر ہوگا، یعنی امام بخاری بظاہر لغوی مسح مراد لینا چاہتے ہیں، مسح شرعی نہیں، مگر یہ اثر کے خلاف ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

بحث و نظر: امام بخاریؒ نے جو ترجمہ قائم کیا ہے، اس سے بظاہر جوازِ استعانت علی الوضوء کے علاوہ مسِ مرأۃ کا جواز اور اس سے عدمِ نقضِ وضو کے اشارات ملتے ہیں، اس لئے کہ یہاں اگر نقضِ وضو کی صورت نہیں تھی تب بھی ناقضِ وضوء سے احتراز و احتیاط تو حضور علیہ السلام کے لئے ضرور شایانِ شان تھی، اور اس میں کوئی دقت بھی نہ تھی کہ بجائے حضرت علیؓ کے حضرت فاطمہؓ پانی ڈالتیں۔ اور حضرت علیؓ چہرۂ مبارک دھوتے مگر یہ بات امام بخاری کے غسل المرأۃ کے عام عنوان سے نکل سکتی ہے، اور خاص ذکر شدہ واقعہ کو دیکھا جائے تو کسی مذہب میں بھی محرم عورت کے لمس سے نقضِ وضو نہیں ہوتا، کیونکہ اس مسئلہ میں سب سے زیادہ سختی امام احمد کے مذہب میں ہے۔

مذہبِ حنابلہ: عورت کے بدن سے مرد کا بدن چھو جائے تو وضو ٹوٹ جاتا ہے خواہ وہ عورت کیسی ہی بوڑھی بھی ہو اور خواہ وہ محرم ہی ہو، مردہ ہو یا زندہ، مگر آگے شہوت اور بلا حائل کی قید ان کے یہاں بھی ہے، اس لئے واقعۂ مذکورہ ان کے مذہب پر بھی اثر انداز نہ ہوگا اور شافعیہ کے مذہب کے بھی خلاف نہیں ہے کیونکہ وہ بھی لمسِ محرم کو ناقضِ وضو نہیں کہتے، اس لئے حافظ ابن حجرؒ نے لکھا کہ حدیث الباب سے بیٹی کا باپ کے جسم کو چھونے کا جواز نکلتا ہے اور اسی طرح دوسرے ذوی المحارم کے لئے بھی اور ان کی تیمار داری وغیرہ بھی کر سکتی ہیں، جس کی تفصیل منذری میں آئے گی، انشاء اللہ تعالیٰ (فتح الباری ۲۴۷۔۱)

شافعیہ کا مذہب: لمسِ اجنبیہ کے بارے میں ان کا یہی مذہب ہے کہ وہ ہر صورت میں ناقضِ وضو ہے خواہ وہ بدون لذت اور بلا شہوت ہی ہو، کسی طرح بھی مرد و عورت کا بدن ایک دوسرے سے چھو جائے تو وضو ٹوٹ جاتا ہے، اگرچہ وہ دونوں بوڑھے ہی ہوں بشرطیکہ کپڑا وغیرہ حائل نہ ہو (انوار المحمود ۱۷۷۔۱) بلکہ علامہ زرقانی نے شرح الموطأ میں لکھا کہ اگر کوئی مرد عورت کو تھپڑ بھی مار دے یا اس کے زخم پر مرہم لگا دے تب بھی امام شافعی کے مذہب میں نقضِ وضو ہو جاتا ہے۔ (شرح الزرقانی ۸۹۔۱)

نیز ان کے نزدیک لمسِ امرأدہ سے بھی وضو مسنون ہے، اور جن عورتوں سے حرمتِ نکاح ابدی نہیں ہے مثلاً بیوی کی بہن یا پھوپھی وغیرہ، ان کا لمس بھی ناقض ہے، البتہ جن سے حرمتِ نکاح ابدی ہے خواہ وہ نسب کے سبب ہو یا رضاع سے یا بوجہ مصاہرت ان کا مس ناقض نہیں ہے (کتاب الفقہ ۶۷۔۱)

حنفیہ کا مذہب: لمسِ مرأہ (عورت کے بدن سے چھو جانا) ناقضِ وضو نہیں ہے، البتہ مباشرتِ فاحشہ یا لمس بہ شہوت ہو تو ناقض ہے، اور علامہ شامی نے وضو من القبلہ کو مندوبات سے لکھا ہے خروجاً عن الخلاف (اوجز ۹۹۔۱)

مالکیہ کا مذہب: ان کے یہاں مسِ مراۃ سے نقضِ وضو بہ شرائطِ ذیل ہے:۔ التذاذ ہو (مطلق لمس بغیر اس کے ان کے یہاں ناقض نہیں) بلا حائل ہو۔ ملموسہ مشتہاۃ ہو (بہت بوڑھی اور بچی سے نہ ہوگا) (اوجز ۹۹۔۱)

وضو من القبلہ: محض بوسہ لینے سے وضو کا نقض ہو جاتا ہے یا نہیں، جبکہ اس کے ساتھ مذی وغیرہ کا خروج کچھ نہ ہو، اور اسی کے ذیل میں عورت کے بدن سے چھو جانے کا مسئلہ آتا ہے، اسی لئے کتبِ حدیث میں مس مرٔاۃ کے عنوان سے باب نہیں باندھا گیا بلکہ وضو من القبلہ کا عنوان لیا گیا ہے اور چونکہ احادیث میں قبلہ کے سبب سے وضو کا ثبوت نہیں مل سکا تو امام ترمذیؒ وغیرہ نے باب تو ترک الوضوء من القبلۃ کا قائم کیا، مگر آگے اپنے اپنے مذاہب کی تائید کے لئے دوسرے طریقے اختیار کئے ہیں اور احادیثِ ترک کو ضعیف قرار دیا ہے۔

ہمارے امام بخاریؒ کی شرط پر چونکہ حدیثِ ترک پوری نہ اترتی ہوگی، اس لئے انھوں نے اس کو ذکر نہ کیا ہوگا، اگرچہ یہ بھی ضروری نہیں کہ ساری صحیح احادیث کو وہ ذکر ہی کریں، جیسا کہ پہلے یہ بات واضح کی جا چکی ہے، اس کے علاوہ ابھی اوپر یہ بات ذکر ہو چکی ہے کہ بظاہر امام بخاری مسِ مرأۃ سے نقضِ وضو کے قائل نہیں ہیں اور چونکہ ان کا مذہب کسی نے مدون نہیں کیا، حتیٰ کہ ان کے شاگرد رشید امام ترمذی بھی ان کا مذہب کسی مسئلہ میں ذکر نہیں کرتے، اس لئے زیادہ وثوق سے ہر مسئلہ میں ان کی رائے کا تعین دشوار ہے، تاہم مس مرأۃ اور وضو من القبلۃ کا مسئلہ چونکہ اہم ہے، اس لئے یہاں مختصر طور سے کچھ لکھا جاتا ہے:۔

امام ترمذی کے استدلال پر نظر

آپ نے باب ترک الوضوء من القبلۃ کا باندھا، اور حدیث بھی ترکِ وضو ہی کی لائے، مگر پھر اپنی طرف سے یہ نوٹ دیا کہ یہ ترکِ وضو من القبلہ بہت سے اہلِ علم اصحاب النبی ﷺ اور تابعین سے مروی ہے اور یہی قول سفیان ثوری اور اہلِ کوفہ کا بھی ہے کہ بوسہ لینے کی وجہ سے وضو لازم نہیں آتا، لیکن امام مالکؒ، اوزاعی، شافعی، احمد و اسحٰق کہتے ہیں کہ اس کی وجہ سے وضو لازم ہے اور یہ بھی بہت سے اہلِ علم اصحاب النبی ﷺ و تابعین کا مذہب ہے، اور ہمارے اصحاب (شافعیہ یا اہلِ حدیث) نے حدیث الباب (حدیثِ عائشہؓ) کو اس بارے میں اس لئے ترک کیا ہے کہ وہ ان کے نزدیک اسنادی لحاظ سے کسی طرح صحیح نہیں ہے۔ الخ

غرض امام ترمذی نے حدیثِ مذکور کو ضعیف قرار دے دیا ہے، دوسرے ان کا استدلال آیت اولا مستم النساء سے ہے اور لمس کو

۱؎ موطا امام مالک میں باب کا عنوان "الوضوء من قبلۃ الرجل امرأتہ" قائم کیا گیا ہے مگر وہ کوئی حدیث نہ لا سکے، بلکہ اس کے ثبوت کے لئے صرف حضرت ابن عمر، ابن مسعود اور ابن شہاب کے اقوال پیش کئے ہیں۔ (مؤلف)

انھوں نے بمعنی لمس یدلیا ہے اور جب یہ نواقضِ وضوء میں سے ہوگیا تو قبلہ بھی بدرجۂ اولیٰ ناقض ہونا چاہیے۔

قائلین ترک کے دلائل

وہ فرماتے ہیں کہ آیت مذکورہ میں تو ملامت جماع سے کنایہ ہے، اور حدیثِ عائشہؓ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کہ محض لمس یا قبلہ سے وضولازم نہ ہوگا، حضرت ابن عباسؓ جن کے لئے حضور اکرم ﷺ نے علم تاویل الکتاب کی خاص طور سے دعا فرمائی ہے اور وہ دعا ان کے حق میں قبول بھی ہوگئی ہے، انھوں نے بھی ملامست کی تفسیر جماع سے ہی فرمائی ہے خود علامہ ابن کثیر شافعی مفسر شہیر نے بڑی تفصیل کے ساتھ حضرت ابن عباسؓ کی تفسیر مذکور پیش کی ہے اور اس کی تائید دوسری آیات و **ان طلقتموا هن من قبل ان تمسوهن** (بقرہ آیت ۲۳۷) اور دوسری آیت **ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن** (احزاب آیت ۴۹) سے پیش کی ہے جس میں مسِ مرأۃ سے مراد جماع ہی متعین ہے (بلکہ تیسری آیتِ بقرہ ۲۳۶ **ان طلقتم النساء مالم تمسوهن** بھی ہے جس کا ذکر علامہ ابن کثیر نے نہیں کیا۔ مؤلف) پھر علامہ موصوف نے لکھا کہ یہی حضرت ابن عباس والی تفسیر مذکور ہی حضرت علی ابی بن کعب، مجاہد، طاؤس، حسن، عبید بن عمیر، سعید بن جبیر، شعبی، قتادہ اور مقاتل بن حیان سے بھی منقول ہے، پھر حافظ ابن کثیر نے علامہ ابن جریر سے سعید بن جبیر کی روایت نقل کی کہ ایک دفعہ لوگوں میں لمس کا ذکر ہونے لگا، موالی کے کچھ لوگوں نے کہا کہ اس سے جماع مراد نہیں ہے، عرب کے لوگوں نے کہا کہ جماع مراد ہے، سعید کہتے ہیں کہ میں حضرت ابن عباسؓ سے ملا۔ اور اس اختلاف کا ذکر کیا انھوں نے فرمایا: تم کس فرقہ سے ہو؟ میں نے فرمایا موالی میں سے ہے، انہوں نے فرمایا موالی والا فریق ہار گیا، کیونکہ لمس، مس اور مباشرت سب جماع ہی کے بارے میں ہے، حق تعالیٰ جس چیز کا اشارہ بھی کسی دوسری چیز کے ساتھ فرمادیں، ان کو اختیار ہے اور حضرت ابن عباسؓ کی یہ تفسیر بہت سے طرق سے صحیح وثابت ہے پھر ابن جریر نے دوسرے لوگوں کا قول نقل کیا جو لمس کی مراد ہاتھ وغیرہ سے چھونے کو بیان کرتے ہیں، اس کے لئے آثار حضرت عبداللہ بن مسعود ابنِ عمر کے اور اقوال ایک جماعت تابعین کے نقل ہوئے ہیں کہ وہ قبلہ کو بھی مس میں داخل کرتے ہیں، اور اس کی وجہ سے وضو لازم کرتے ہیں، اور یہی مذہب امام شافعی، ان کے اصحاب کا، امام مالک کا اور مشہور قول امام احمد کا ہے پھر ابن جریر نے فرمایا:۔ ان دونوں مذاہب میں سے سب سے بہتر اور قرینِ صواب، لمس سے مراد جماع لینے والوں کا ہی ہے، اور لمس کے دوسرے معانی مرجوح ہیں، کیونکہ یہ حدیث نبی کریم ﷺ سے صحت کو پہنچ چکی ہے کہ آپ نے بعض ازواجِ مطہرات کی تقبیل کی، پھر نماز پڑھی حالانکہ جدید وضو نہیں فرمایا۔

صاحب تحفہ سے تائید حنفیہ

یہ سب تفصیل وتصریح ابنِ کثیر نے اپنی تفسیر کے ۵۰۲۔ ا و ۵۰۳۔ ا و ۱۵۰۴ میں نقل کی ہے اور اس کا خلاصہ نقل کر کے صاحبِ تحفۃ الاحوذی نے بھی ۸۸۔ ا میں لکھا کہ جن حضرات نے مسِ مرأۃ کو ناقضِ وضوء نہیں قرار دیا، ان ہی کا قول و مذہب میرے نزدیک اقوی وارجح ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

صاحبِ تحفہ نے تضعیف ترمذی کا قولِ مذکور نقل کر کے لکھا:۔ لیکن علامہ شوکانی نے نیل الاوطار میں لکھا کہ "روایتِ عائشہ کا یہ ضعف اس کی کثرتِ روایات کے ذریعہ منجبر (یعنی ختم) ہوجاتا ہے ایسے ہی دوسری حدیث لمسِ بطن قدمِ نبی کریم ﷺ سے بھی اس کو قوت ملتی ہے اور حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں جو اس سے یہ اعتذار کیا ہے کہ شاید وہاں حائل ہو، یا آپ کی خصوصیت ہو، یہ سب تکلف اور مخالفتِ ظاہر ہے۔"

اس کے بعد "وليس يصح عن النبي صلے الله عليه وسلم في هذا الباب شيئي" پر صاحبِ تحفہ نے لکھا:۔ لیکن

حدیث الباب بہ طرقِ کثیرہ مروی ہے، اور ضعف کثرتِ طرق کے ذریعہ منجبر ہوجایا کرتا ہے، پھر دوسری احادیثِ عائشہ بھی اس کی موید ہیں، جیسا کہ پہلے جان چکے ہو (تحفۃ الاحوذی ۸۹۔۱)

اس مسئلہ میں صاحبِ مرعاۃ نے بھی مسِ مرأۃ سے عدم نقضِ وضو کی تائید کی ہے، اس کے موافق ومخالف دلائل اچھی تفصیل سے ذکر کئے ہیں، اور دلائلِ تضعیف کے رد کا سامان جمع کیا ہے، جو قابلِ قدر ہے ملاحظہ ہو ۲۳۶۔ او ۲۳۷۔۲، چونکہ یہ بحث بخاری سے زیادہ ترمذی سے متعلق ہے، اس لئے ہم اسی پر اکتفا کرتے ہیں۔

''معارف السنن'' میں علامہ بنوری دام فیضہم نے اپنے حضرات خصوصاً حضرت شاہ صاحبؒ کے ارشادات کو بڑی اچھی ترتیب وسلیقہ سے جمع کر دیا ہے، اور آخر میں حضرت شاہ صاحبؒ کی طرف سے حدیث الباب کے لئے دوسب سے زیادہ قوی طرق اور تیسرا اپنی طرف سے ذکر کیا ہے۔

لامع الدراری کا تسامح

۴۰۳۔ او ۱۰۴۔ امیں ہے کہ ممکن ہے امام بخاری نے امام شافعی پر تعریض کی ہو کہ وہ مس مرأۃ سے انتقاض طہارت کے قائل ہیں اور یہاں حضرت فاطمہؓ کا حضور علیہ السلام کے زخم کو دھونا ثابت ہوا ہے، اور پھر آپ کا اعادۂ وضو بھی ثابت نہیں، حالانکہ آپ ہر وقت باوضو رہنے کو پسند فرماتے تھے، اور یہ الزام شافعیہ پر ہی ہوسکتا ہے کہ وہ خروجِ دم کو ناقض نہیں مانتے، بخلاف حنفیہ کے کہ ان کے نزدیک تو صورت مذکورہ میں وضو کا انتقاض زخم سے خون بہنے ہی کی وجہ سے ہوگیا تھا (پھر مس مرأۃ سے نقضِ وضوء ہونے نہ ہونے سے ان پر کوئی الزام نہیں آتا)

جیسا کہ ہم مذاہب کی تفصیل لکھ چکے ہیں شافعیہ پر تعریض نہیں ہوسکتی کیونکہ وہ محارم کے مس کو ناقض نہیں فرماتے، لہٰذا حضرت فاطمہؓ کے مس کو وہ بھی ناقض نہیں کہیں گے، البتہ حنابلہ کے خلاف تعریض ہوسکتی ہے، کیونکہ ان کے یہاں محارم اور غیر محارم اس مسئلہ میں سب یکساں ہیں جیسا کہ ہم بتلا چکے ہیں حیرت ہے کہ حضرت شیخ الحدیث دام ظلہم نے بھی حاشیۂ لامع میں اس تسامح کی طرف توجہ نہیں فرمائی، بلکہ وہذا الزام علیہم کے حاشیہ میں خود بھی شافعیہ ہی کو ملزم علیہم گردانا ہے۔

امام بخاری اور تائیدِ حنفیہ

مسئلہ مسِ مرأۃ میں جیسا کہ ہم نے پہلے بھی لکھا ہے بظاہر امام بخاری حنفیہ ہی کے ساتھ ہیں، اور یہی بات حضرت شیخ الحدیث دام ظلہم نے بھی لکھی ہے کہ ظاہر طریق بخاری سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ مسِ مراۃ اور مس ذکر سے وضو کے قائل نہیں ہیں، اور اسی لئے ان دونوں پر ترجمۃ الباب نہیں باندھا۔ (حاشیہ لامع الدراری ۱۰۴)

فوائد واحکام: محقق عینیؒ نے عنوان استنباطِ احکام کے تحت مندرجہ ذیل امور لکھے:۔

(۱) علامہ ابنِ بطال نے لکھا کہ حدیث الباب سے معلوم ہوا عورت اپنے باپ اور دوسرے محارم کی خدمت اور تیمارداری کے تحت ان کا بدن چھوسکتی ہے جیسے حضرت سیدۃ النسا فاطمہؓ نے حضور علیہ السلام کا چہرہ مبارک دھویا اور ابوالعالیہ نے بھی اپنے گھر والوں سے پاؤں کے مسح کے واسطے کہا، جس میں مردوں یا عورتوں کی تخصیص نہ کی اس سے بھی جواز کا حکم مستنبط ہوا۔

(۲) دواء وعلاج کا جواز معلوم ہوا کیونکہ نبی کریم علیہ السلام نے اپنے زخم کا علاج فرمایا (۳) بوریا جلا کر اس زخم کے خون کو روکنے کا جواز معلوم ہوا کہ اس سے خون رک جاتا ہے (۴) اس سے علاج وتیمارداری کے سلسلہ میں دوسرے سے مدد لینے کا جواز نکلا (۵) علامہ نووی نے فرمایا:۔ معلوم ہوا کہ ہر قسم کے ابتلاء اور بیماریاں انبیاء علیہم السلام کو بھی پیش آئی ہیں تاکہ وہ ان کا اجرِ عظیم حاصل کریں اور تاکہ ان کی امتیں اور دوسرے لوگ ان کے مصائب وآلام سے واقف اور مانوس ہوں کہ ان پر بھی حق کی راہ میں مصائب آئیں تو ان کو انبیا علیہم

السّلام کی طرح صبر وشکر کے ساتھ ہنسی خوشی برداشت کریں اور تا کہ وہ یہ بھی جان لیں انبیاء علیہم السّلام بھی بشر ہیں (خدا نہیں ہیں) ان پر بھی وہ مصائب وآلام اور بیماریاں آسکتی ہیں جو دوسرے عام انسانوں پر آتی ہیں اس سے ان کا یقین مستحکم ہوگا کہ یہ حضرات بھی خدا کی مخلوق ہیں اور اس کی ربوبیت کے تحت ہیں، پھر وہ ان کے معجزات اور خوارقِ عادات کو دیکھ کر ان فتنوں کے شکار نہ ہوں گے جن میں نصاریٰ مبتلا ہوئے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو خدا یا اس کا بیٹا یا شریک الوہیت سمجھ بیٹھے (۶) معلوم ہوا کہ علاج ودوا کرنا توکل کے منافی نہیں ہے (۷) یہ بھی واضح ہوا کہ جو لوگ کسی بات سے واقف نہ ہوں، وہ اہلِ علم سے استفسار کا حق رکھتے ہیں، جیسے سہل بن سعد الساعدی سے لوگوں نے پوچھا کہ حضور اکرم ﷺ کے زخم مبارک کا علاج کس چیز سے کیا گیا تھا۔ (عمدہ القاری ۹۵۳-۱)

قولہ بای شئ دووی جرح النبی علیہ السلام:

اس پر حافظ ابن حجر نے لکھا کہ دُوِی میں ایک واد کتابت میں گر گئی ہے، جیسے داؤد میں محقق عینی نے لکھا کہ بخاری کے اکثر نسخوں میں دُوِی دوواؤ ہی کے ساتھ منقول ہے، اس لئے تاویلِ مذکور کا تعلق بعض نسخوں کے لحاظ سے ہے۔ (عمدہ ۹۵۲-۱)

فائدۂ نادرہ: یہ فائدہ ترمذی شرف کی حدیث عائشہ مذکورہ کے تحت العرف الشذی اور معارف السنن میں ذکر ہوا ہے اور اس کی غیر معمولی اہمیت وافادیت کے پیشِ نظر ہم بھی یہاں ذکر کرتے ہیں:۔

علامہ سیوطیؒ نے خصائصِ کبریٰ ۲۴۵-۲ میں تفسیر قرطبی سے متعدد فوائد حضور اکرم ﷺ کے تعددِ ازواج سے متعلق نقل کئے ہیں:۔

(۱) ان کے ذریعہ حضور ﷺ کے وہ باطنی محاسن بھی نقل ہو سکے جن کا تعلق گھریلو اور پرائیویٹ زندگی سے تھا۔

(۲) شریعتِ مقدسہ اسلامیہ کے وہ احکام بھی معلوم ہو سکے، جن پر مردوں کا مطلع ہونا دشوار تھا، اور صرف عورتوں کے ہی کے ذریعہ معلوم ہو سکتے تھے۔

(۳) آپ کے مصاہرتی رشتوں کے وسیلہ سے بہت سے قبائل مشرف ہوگئے، ظاہر ہے کہ یہ شرف بغیر تعددِ ازواج کے حاصل نہ ہو سکتا تھا۔

(۴) منصبِ رسالت کی نہایت ہی گراں بار ذمہ داریاں سنبھالنے کے ساتھ مزید تکالیف[1] ان سب ازواج کے ساتھ قیام وبناہ کی برداشت

---

[1] غالباً ان ہی تکالیف اور غیر معمولی تحمل کی طرف حضور ﷺ نے اشارہ فرمایا:۔ مازال جبریل یوصینی بالنساء حتی ظننت انه سیحرم طلاقهن (حضرت جبریل علیہ السلام ہمیشہ مجھے عورتوں کے ساتھ حسنِ سلوک وتحمل ہی کی نصیحت کرتے رہے، حتیٰ کہ میں نے سوچا شاید اس کے بعد وہ ان کے طلاق دینے کے حق کو بھی سلب کر دیں گے۔) یعنی عورتوں کے ساتھ باوجود ان کے نقصِ عقل ودین کے حسنِ سلوک وبناہ کا معاملہ اول تو انتہائی عقل وضبط واخلاقی بلند کرداری کا مقتضی ہے ہی، اور جب یہ تمام چیزیں بھی اپنے انتہائی نقطہ پر پہنچ کر کام نہ چلے، تو آگے جو شریعت نے عام لوگوں کو ابغض المباحات کا حق دے دیا ہے، حضور ﷺ نے اپنے خاص بارے میں یہ محسوس فرما لیا تھا کہ میرے لئے اس حق کے استعمال کو بھی حق تعالیٰ پسند نہیں فرماتے اور غالباً اسی لئے جب حضور ﷺ نے حضرت عمر فاروقؓ کی صاحبزادی ام المؤمنین حضرت حفصہؓ کو طلاق دی تو فوراً ہی حضرت جبریل علیہ السلام نے حق تعالیٰ کی طرف سے آکر آپ سے اس کا رجوع کرا دیا، انھوں نے حضرت حفصہؓ کی دینداری کی تعریف کی اور یہ بھی بتلایا کہ وہ تو آپ کی جنت کی بیویوں میں سے ہیں بہرصورت آپ کو اپنی طلاق سے رجوع کرنا ہی ہے، اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ کسی عورت کی بد اخلاقی وغیرہ کی تلافی اگر ہو سکتی ہے تو اس کی دینداری سے ہو سکتی ہے اور دینداری کو حتی الامکان نظر انداز نہ کرنا چاہیے، لیکن اگر دینداری کا جز وبھی نہ ہو تو شریعت مرد کو معذور سمجھنے میں تامل نہ کرے گی، اور شاید فاظفر بذات الدین سے بھی اسی طرف اشارہ ہے کہ کسی وقت حالات خراب ہوں تو عورت کی دینداری حالات کے سدھارنے میں مددگار ہو سکتی ہے اور شریعت بھی اس کی مراعات زیادہ سے زیادہ کرا سکتی ہے، جیسے حضور ﷺ سے حضرت حفصہ کے بارے میں کہا گیا یہاں یہ امر بھی قابلِ ذکر ہے کہ فتح الباری، عمدۃ القاری میں حدیث اشد بلاء الانبیاء کے ضمن میں مطالعہ سے گزرا کہ انبیاء علیہم السلام کو سب سے بڑا ابتلاء ان کی ازواج کے بارے میں پیش آیا ہے اور اسی کے تحت حضرت ابراہیم علیہ السلام اور حضرت نوح علیہ السلام حضرت لوط علیہ السلام اور آنحضرت ﷺ کے ازدواجی وگھریلو زندگی کے واقعات رونما ہوئے ہیں، اور ثم الامثل اور فالامثل سے مراد انبیاء کے جانشین علماء کرام واولیاءِ عظام ہیں، اور ان کو بھی اسی قسم کی ابتلاءات سے گزرنا پڑا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔

کرنا حق تعالیٰ کی مشیئت خاصہ تھی۔ جس کا تحمل نہایت خوش اسلوبی سے آپ نے کیا، اور یہ آپ کی نہایت اعلیٰ خصوصیات میں سے گنا جا سکتا ہے۔

(۵) اعداءِ اسلام کی ایذا رسانیوں اور مصائب سے آپ کے قلبِ مبارک پر جو روحانی اذیت و تکلیف آتی تھی، وہ ازواج مطہرات کے دل دلاسے اور تسکین سے شرح صدر میں بدل جاتی تھیں۔ اور آپ ان کی وجہ سے قلبی سکون و راحت محسوس فرماتے تھے اور چونکہ مصائب و آلام کی کثرت تھی، اس کا ازالہ و دفعیہ بھی مختلف اذہان و افکار اور متنوع صلاحیتوں کی متعدد ازواجِ مطہرات ہی سے ہو سکتا تھا اس لئے تعدد و کثرت مناسب ہوئی۔ وجعل منها زوجها ليسكن اليها الآیۃ پریشانی کے وقت جو سکون و راحتِ قلبی شوہر کو نیک، بااخلاق و سمجھدار بیوی سے حاصل ہوتی ہے، وہ دنیا کے کسی دوسرے ذریعہ سے میسر نہیں ہو سکتی، اور اسی لئے حدیث میں سب سے اچھی بیوی وہ بتلائی گی ہے کہ شوہر باہر سے پریشان حال گھر میں آئے تو وہ اس کا غم غلط کر دے۔

سب سے پہلی وحیِ الٰہی اتری اور حضورِ اکرم ﷺ نہایت خوفزدہ اور پریشان حال بلکہ اپنی جان کے ڈر سے ہراساں ہو کر گھر واپس ہوئے تھے، تو حضرت ام المومنین خدیجہؓ نے ہی آپ کو بہترین کلمات و ارشادات فرما کر تسکین و تسلی دی تھی، غرض نیک سمجھدار بیوی بہترین رفیقۂ حیات ہے، اس لئے ان کی کثرت آپ کے لئے نہایت موزوں و مناسب تھی۔ واللہ تعالیٰ اعلم

بَابُ السِّوَاکِ وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ بِتُّ عِندَ النَّبِيِّ صَلَّے اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَاسْتَنَّ

(مسواک کا بیان۔ ابن عباس نے فرمایا کہ میں نے رات رسول اللہ ﷺ کے پاس گزاری تو میں نے دیکھا کہ آپ نے مسوک کی۔)

(۲۴۰) حَدَّثَنَا ابو النُّعْمَانِ قَالَ ثَنَا حَمَّادُ ابنُ زَيْدٍ عَنْ غَيْلاَنَ بْنِ جَرِيرٍ عَنْ اَبِي بُرْدَةَ عَنْ اَبِيهِ قَالَ اَتَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّے اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَوَجَدْتُهُ يَسْتَنُّ بِسِوَاكٍ بِيَدِهِ يَقُولُ اُعْ اُعْ وَالسِّوَاکُ فِي فِيهِ كَاَنَّهُ يَتَهَوَّعُ:

(۲۴۱) حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ اَبِي شَيْبَةَ قَالَ ثَنَا جَرِيرٌ عَنْ مَّنْصُورٍ عَنْ اَبِي وَآئِلٍ عَنْ حُذَيْفَةَ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ صَلَّے اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اِذَا قَامَ مِنَ اللَّيْلِ يَشُوصُ فَاهُ بِالسِّوَاکِ:

ترجمہ (۲۴۰): حضرت ابو بردہ اپنے باپ سے روایت کرتے ہیں کہ میں (ایک مرتبہ) رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا تو میں نے آپ کو اپنے ہاتھ سے مسواک کرتے ہوئے پایا اور آپ کے منہ سے اُع اُع کی آواز نکل رہی تھی اور مسواک آپ کے منہ میں (اس طرح) تھی جس طرح آپ قے کر رہے ہوں۔

ترجمہ (۲۴۱): حضرت حذیفہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ جب رات کو اٹھتے تو اپنے منہ کو مسواک سے صاف کرتے تھے،

تشریح: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: مسواک کرنے کا ثبوت اگرچہ تواتر کے ساتھ ہے، تاہم امام بخاریؒ نے اس کی فضیلت کے بارے میں احادیث روایت نہیں کیں، اور نہ اپنے تراجم ابواب میں اس کا اہتمام کیا، البتہ ایک عمدہ حدیث بجائے کتاب الطہارۃ کے کتاب الصلوٰۃ باب السواک یوم الجمعہ ۱۲۲ میں لائیں گے، ممکن ہے اس کی وجہ یہ ہو کہ وہ بھی شافعیہ کی طرح مسواک کو متعلقاتِ نماز سے شمار کرتے ہوں گے، وہاں جو حدیث وہ ذکر کریں گے وہاں لفظ مع کل صلوۃ ہے۔

پھر یہ کہ حنفیہ بھی قیام الی الصلوٰۃ کے وقت مسواک کو مستحب قرار دیتے ہیں، جبکہ وضو کئے ہوئے دیر ہو گئی ہو، (کیونکہ مسواک کی غرض منہ کی صفائی اور تطییب ہے، جس کی تفصیل آگے آئے گی، لہٰذا نماز کے وقت اس کی رعایت بدرجۂ اولیٰ مستحب ہے بہ نسبت دیگر اوقاتِ استحباب کے) قولہ فاستن، پر فرمایا کہ استنان سن (بمعنی دانت) سے مشتق ہے، لہٰذا اس کا مطلب مسواک کو دانتوں پر پھیرنا اور رگڑ کر جلا دینا ہے اور

یشوص سے مراد منہ کے اندر کے حصوں کو مسواک سے صاف کرنا ہے۔تہوع سے بھی مراد منہ اور زبان وحلق کے حصّوں کی صفائی کرنا ہے،

راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ منہ کی بو یا بدبو اور صفائی وغیر صفائی کا معاملہ معدہ کے افعال سے زیادہ متعلق ہے، معدہ کا فعل انہضام وغیرہ بہتر ہو اور غذاؤں کا استعمال احتیاط کے ساتھ ہو نیز ہر غذا کے بعد منہ اور دانتوں کی صفائی عمدہ طور سے کر لی جائے، تو وضو ونماز کے وقت صفائی و تطیب میں زیادہ مبالغہ کی ضرورت نہیں رہتی، لیکن اگر کھانے پر کوئی بودار چیز (مثلاً کچی پیاز، لہسن وغیرہ) استعمال کی جائے، یا بیڑی، حقہ وغیرہ پیا جائے تو ظاہر ہے کہ منہ کو بہت سے زیادہ مبالغہ سے صاف کرنے کی ضرورت ہے، تا کہ ایک صحیح المعدہ اور صحیح الغذاء محتاط آدمی کی طرح منہ صاف رہے، اور پھر وضو ونماز کے وقت معمولی طور سے بھی مسواک کا استعمال کافی ہو سکتا ہے بلکہ مسواک موجود نہ ہونے کے وقت انگلیوں سے بھی دانت اور منہ صاف ہو سکتا ہے، جیسا کہ اس کا ثبوت خود رسولِ اکرم علیہ السلام سے بھی ہے، باقی حضور سے جو تہوع کا ثبوت ہے وہ منہ اور حلق سے بلغم کی صفائی کے لئے وقتِ ضرورت ہوا ہوگا، یا تعلیمِ امت کے لئے ہوگا کہ ہر شخص اپنے منہ کی صفائی کا التزام حسبِ ضرورت کرے۔

مسواک کیا ہے؟ یہاں ایک سوال یہ بھی پیدا ہوتا ہے کہ مسواک متعارف ہی مسنون ہے یا موجودہ زمانہ کے برش سے بھی سنت ادا ہو سکتی ہے، تو اس کے متعلق عرض ہے کہ اصل سنت تو متعارف مسواکوں ہی سے ادا ہوگی، جو پیلو، کیکر، نیم وغیرہ لکڑی کی ہوں، اور برش و پوڈر وغیرہ کا استعمال گو صفائی کے مبالغہ میں زیادہ معین ہو اور اس لحاظ سے وہ بھی بہتر ہوگا مگر مسواک کی سنت ان سے ادا نہ ہوگی، البتہ جس وقت مسواک دستیاب نہ ہو تو انگلیوں کی طرح ان چیزوں کا استعمال بھی جائز ہوگا، اور ایسی حالت میں ترکِ سنت بھی لازم نہ ہوگا کیونکہ کتبِ فقہ میں ہے:۔ ''جس وقت مسواک دستیاب نہ ہو تو انگلیوں سے دانت ومنہ صاف کرے کیونکہ آنحضرت علیہ السلام نے بھی ایسا کیا ہے۔'' غرض متعارفِ شرع لکڑی کی مسواک کا اہتمام التزام واعتیاد بطورِ سنت ضروری ہے اگر چہ وقت ضرورت برش کا استعمال (بشرطیکہ وہ سور وغیرہ کے ناپاک بالوں سے بنا ہوا نہ ہو) اسی طرح دانتوں ومسوڑھوں کی مضبوطی یا کسی مرضِ پائیوریا وغیرہ کی رعایت سے منجن و پوڈر کا استعمال بھی جائز و درست ہوگا، تاہم جو فضائل وفوائد دنیوی واخروی مسواک کے ماثور ہیں اور آگے ہم ان کا ذکر بھی کریں گے، وہ لکڑی کی مسواک کے ہیں، برش وغیرہ کے نہیں، خواہ ان برشوں کا نام بھی ترغیب و پروپیگنڈے کے لئے ''مسواک'' رکھ دیا جائے۔ واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم واحکم

مندرجہ بالا سطور لکھنے کے بعد عمدۃ القاری میں حسبِ ذیل تصریحات ملیں:۔ جس کو مسواک نہ ملے تو وہ اس وقت انگلیوں ہی سے منہ اور دانت صاف کرلے بیہقی میں حدیث ہے کہ مسواک نہ ہو تو انگلیاں بھی کافی ہیں، مگر اس کو ضعیف کہا ہے، دوسری حدیث طبرانی کی ہے کہ حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ میں نے رسولِ اکرم علیہ السلام سے سوال کیا:۔ کسی شخص کے منہ میں چکناہٹ کا اثر ہو تو کیا مسواک کرے؟ فرمایا، ہاں! میں نے کہا کس طرح کرے؟ فرمایا:۔ (اور نہیں تو) اپنی انگلی منہ میں ڈال کر صاف کرلے، پھر مستحب ہے یہ کہ اراک (پیلو کے درخت) کی لکڑی سے مسواک کرے، امام بخاریؒ نے اپنی تاریخ میں اور دوسرے حضرات نے بھی ابو خیرہ صباحی سے نقل کیا کہ میں ایک وفد کے ساتھ سفر پر روانہ ہوا تو حضور اکرم علیہ السلام نے ہمیں اراک کی مسواکوں کا توشہ دیا اور فرمایا:۔ ان سے مسواک کرنا، طبرانی نے اوسط میں حضرت معاذ بن جبل کی حدیث روایت کی کہ میں نے رسول اکرم علیہ السلام سے سنا فرماتے تھے کہ زیتوں کی مسواک بہت اچھی ہے مبارک درخت کی ہے، منہ کو خوشبودار بناتی ہے اور دانتوں کی زردی وغیرہ دور کرتی ہے، وہی میری مسواک ہے اور مجھ سے پہلے دوسرے انبیاء علیہم السلام کی بھی ہے، یہ بھی مروی ہے کہ رسولِ اکرم علیہ السلام نے ریحان کی لکڑی سے مسواک کرنے کو یہ کہہ کر منع فرمایا کہ اس سے جذام کا مادہ حرکت میں آتا ہے۔ (عمدہ ۲۵۷-۳)

مسواک کے مستحب اوقات

(۱) وضو کے ساتھ (۲) نماز کے وقت (۳) تلاوتِ قرآن مجید کے لئے (۴) نیند سے بیدار ہو کر (۵) منہ میں کسی وجہ سے بو پیدا ہونے

کے وقت (۶) شب کی نفل نمازوں میں ہر دو رکعتوں کے درمیان (۷) جمعہ کے دن (۸) سونے سے پہلے (۹) وتر کے بعد (۱۰) کھانے کے وقت (۱۱) سحر کے وقت (عمدہ ۲۵۸۔۳)

علامہ نوویؒ نے لکھا کہ مسواک تمام اوقات میں مستحب ہے لیکن پانچ اوقات میں بہت ہی زیادہ محبوب و مستحب ہے۔(۱) نماز کے وقت خواہ پہلے سے باوضوہی ہو (۲) ہر وضو کے وقت (۳) قرأتِ قرآن مجید کے وقت (۴) نیند سے بیدار ہو کر۔(۵) منہ میں بوآ جانے پر، اور یہ بات کئی طرح ہوتی ہے، جن میں سے کھانے پینے کا ترک اور بو والی چیز کا کھانا، بہت دیر تک مسلسل سکوت (کہ بند منہ سے بھی بوآنے لگتی ہے۔) اور کثرت کلام بھی ہے (کہ منہ میں جھاگ آجاتے ہیں اور معدہ کے ابخرات منہ کی طرف چڑھتے ہیں)

علامہ شامیؒ نے امداد الفتاح سے نقل کیا:۔ مسواک وضو کے خصائص میں سے نہیں ہے بلکہ وہ دوسرے حالات میں بھی مستحب ہے، جن میں سے منہ کی بو، نیند سے اُٹھنا، نماز کا ارادہ کرنا، گھر میں داخل[۱] ہونا (کہ اہل خانہ کو منہ کی بو سے اذیت نہ ہو۔) لوگوں کے کسی اجتماع میں شرکت کرنا، اور قرأتِ قرآن مجید بھی ہے، کیونکہ امام اعظمؒ نے فرمایا:۔ ''مسواک کرنا دین کی سنتوں میں سے ہے۔'' لہٰذا اس کے لئے سب حالات برابر ہیں۔ (فتح الملہم ۴۱۶۔۱)

مسواک کے فضائل وفوائد: طحطاوی شرح مراقی الفلاح میں ۵۶ فائدے لکھے ہیں اور لکھا کہ ان سب میں سے اعلیٰ فائدہ ربِّ اکبر کی مرضی وخوشنودی کا حصول اور منہ کی پاکیزگی وصفائی ہے اور مختار میں اس کے فوائد میں سے یہ بھی لکھا کہ وہ موت کے سوا ہر بیماری کی شفا ہے، علامہ زبیدی حنفی نے حضرت ابن عباسؓ سے اس کے دس فائدے نقل کئے:۔ جفر کو دور کرتی ہے (جفر کے معنی یہاں بظاہر پیٹ کے بڑے ہونے کے ہیں اور اشارہ امراضِ معدہ وطحال وجگر کی طرف ہے یعنی معدہ وغیرہ کی حالت اس سے درست رہتی ہے، واللہ اعلم) نگاہ کی روشنی بڑھاتی ہے، مسوڑھوں کو مضبوط کرتی ہے، منہ کو پاکیزہ بناتی ہے، بلغم کو صاف کرتی ہے، فرشتے اس سے خوش ہوتے ہیں اور حق تعالیٰ کو راضی کرتی ہے اتباعِ سنت فخر دو عالم ﷺ ہے، نماز کی نیکیوں میں اضافہ کرتی ہے (کہ مسواک والی نماز کا اجر ستر گنا ہو جاتا ہے) جسم کو تندرست رکھتی ہے، دوسرے حضرات علماء امت نے اور فوائد لکھے مثلاً:۔ حافظہ کی قوت کو بڑھاتی اور ترقی دیتی ہے، بال اُگاتی ہے (بالوں کی اچھی پیدائش بھی صحتِ جسم کی دلیل ہے) رنگ نکھارتی ہے (یہ بھی خون صالح کی علامت ہے) علامہ محاسنی حنفی نے شرح منظومۃ السواک میں یہ اضافہ کیا:۔ مسواک کی ہمیشگی ومداومت غنا کا باعث ہے وساوس شیطانی کو دور کرتی ہے، زبان کی فصاحت بڑھاتی ہے، کھانا ہضم کراتی ہے منی کی افزائش کرتی ہے (جو عمدہ صحت کا لازمہ ہے) بڑھاپا جلد نہیں آنے دیتی (یہ بھی اچھی صحت کا اثر ہوتا ہے) کمر کو قوت دیتی ہے (اچھی صحت سے اعصاب مضبوط ہوتے ہیں) قبر کی مونس ہے (کہ نماز جیسی افضلِ عبادات کا کمال وفضل اس کی وجہ سے حاصل کیا تھا، اس کی وجہ سے قبر میں وسعت بڑھتی ہے، اس سے عقل زیادہ ہوتی ہے (اچھی صحت سے دل ودماغ کی صلاحیتیں بھی ترقی کرتی ہیں، جن کی وجہ سے عقل وفہم کی ترقی ضرور ہوتی ہے) موت کے وقت کلمہ شہادت یاد دلاتی ہے، جسم سے روح بہ سہولت نکلتی ہے، بھوک کو دور کرتی ہے، چہرہ کو بانور کرتی ہے، درد سر کو دور کرتی ہے، فاضل رطوبتوں کا ازالہ واخراج کرتی ہے (امانی الاحبار ۲۲۹۔۱)

حضرت ابوالدرداءؓ سے ماثور ہے کہ ''مسواک کو لازم پکڑو، اس میں ۲۴ فائدے ہیں، سب سے افضل رحمان کی رضا وخوشنودی ہے اور اس کی وجہ سے نماز کا اجر ۷ گنا ہو جاتا ہے، وسعت رزق وغناء کا حصول ہوتا ہے، منہ کی بو خوشبو میں بدل جاتی ہے، مسوڑھوں کو مضبوط کرتی

---

[۱] ابوداؤد، مسلم ونسائی میں ہے کہ حضرت عائشہؓ سے شریح بن ہانی نے سوال کیا:۔ رسولِ اکرم ﷺ گھر میں تشریف لا کر سب سے پہلے کیا کام کرتے تھے؟ آپ نے بتلایا کہ مسواک کرتے تھے اور ابوداؤد میں ہے کہ حضرت عائشہؓ نے فرمایا:۔ نبی کریم ﷺ جب بھی دن ورات کے وقت سوتے تھے تو وضو سے پہلے مسواک فرماتے تھے۔ (جمع الفوائد ۳۷۔۱)

ہے، درد سر کو سکون بخشتی ہے، درد داڑھ کو دور کرتی ہے، فرشتے مسواک کرنے والے کے بارونق و منور چہرے، اور چمکدار دانتوں کے سبب اس سے مصافحہ کرتے ہیں۔ (عمدۃ القاری ۲۵۷-۳)

باقی فضائل وفوائد طحطاوی سے نقل کئے جاتے ہیں:۔ معدہ کو درست رکھتی ہے، آدمی کی فصاحت، حفظ و عقل کو بڑھاتی ہے نماز کا اجر ۹۳ گنا یا چار سو گنا تک بڑھا دیتی ہے، حصولِ رزق کو آسانی اس کی برکت سے ہوتی ہے، دماغ کی رگیں پرسکون رہتی ہیں، قلب کی پاکیزگی حاصل ہوتی ہے، جب مسواک کے ساتھ وضو کر کے نماز کے لئے جاتا ہے تو فرشتے اس کے پیچھے چلتے ہیں، جب مسجد سے نکلتا ہے تو حاملین عرش فرشتے اس کے واسطے استغفار کرتے ہیں، شیطان اس کی وجہ سے دور اور ناخوش ہوتا ہے۔ کھانا اچھی طرح ہضم ہوتا ہے، کثرتِ اولاد کی باعث ہے، پل صراط پر بجلی کی طرح گذر جائے گا، اعمالنامہ دائیں ہاتھ میں ملے گا، طاعتِ خداوندی پر ہمت و قوت ملتی ہے، مضر حرارتِ بدن کا ازالہ کرتی ہے، نزع میں جلدی ہوتی ہے (ممکن ہے حضور علیہ السلام نے آخر وقت میں اس کی زیادہ رغبت اسی لئے فرمائی ہو) قضاءِ خوائج میں سہولت و مدد حاصل ہوتی ہے، اس شخص کا اجر بھی اس کے لئے لکھا جاتا ہے جس نے اس روز مسواک نہیں کی، جنت کے دروازے اس کے لئے کھل جاتے ہیں، اور فرشتے اس کے بارے میں کہتے ہیں کہ انبیاء علیہم السلام کی اقتداء کرنے والا اور ان کے طریقے پر چلنے والا ہے، اور دوزخ کے دراز ے اس سے بند ہو جاتے ہیں، مسواک کرنے والا دنیا سے پاک و صاف ہو کر رخصت ہوتا ہے، ملک الموت اس کی قبضِ روح کے وقت اسی صورت و ہیئت میں آتے ہیں جس میں وہ اولیاء و انبیاء علیہم السلام کے پاس آتے ہیں، دنیا سے رخصت ہونے کے وقت نبی کریم علیہ السلام کی حوضِ کوثر کے رحیق مختوم پینے کا شرف حاصل کرتا ہے، بعض علماء نے کہا کہ یہ سب فضائل ماثور و مروی ہیں، البتہ بعض مرفوع اور بعض موقوف ہیں، اگرچہ ان کی اسناد میں کلام ہے (طحطاوی ۴۱-۱) مسواک کرنے والے کے لئے انبیاء علیہ السلام بھی استغفار کرتے ہیں۔

مسواک پکڑنے کا طریقۂ ماثورہ

فقہاءِ حنفیہ نے حضرت ابن مسعودؓ وغیرہ سے اخذ کر کے یہ طریقہ لکھا ہے کہ داہنے ہاتھ کی سب سے چھوٹی انگلی مسواک کے نیچے جڑ کی طرف کرے اور انگوٹھا نیچے سرِ مسواک کی طرف، باقی تینوں انگلیاں اوپر کر کے مسواک کرے اور پوری مٹھی سے پکڑ کر مسواک کرنا منع ہے کہ اس سے مرضِ بواسیر پیدا ہوتا ہے اور لیٹ کر مسواک کرنے کو بھی روکا ہے کہ اس سے تلی بڑھ جاتی ہے (کمافی مراقی الفلاح ۴۱)

یہ بھی مستحب ہے کہ مسواک کی لکڑی نرم و تر ہو، سخت و خشک نہ ہو، اور سیدھی بے گرہ کی ہو، اور مسواک منہ کے داہنے حصّہ سے بائیں طرف کو کرے۔ دانتوں کے عرض میں کرے، لمبائی میں نہ کرے (یعنی اوپر سے نیچے کو کہ اس سے مسوڑھے چھلنے کا ڈر ہے) تین بار مسواک دھو کر تین پانی سے کرے اور ابتداء میں بھی مسواک کو استعمال سے پہلے دھو لینا مستحب ہے، مسواک چوسنا نہ چاہیے، حنفیہ کے یہاں مسواک وضو کے لئے سنتِ موکدہ اور نماز کے لئے مستحب ہے، بشرطیکہ مسوڑھوں سے خون نکلنے کا ڈر نہ ہو (کیونکہ حنفیہ کے نزدیک خروجِ دم ناقضِ وضو ہے (کتاب الفقہ ۵۸-۱)

آدابِ مسواک عندالشافعیہ

سواء انگلی کے کسی صاف کرنے والی غیر مضر چیز سے دانت و منہ صاف کرنا سننِ وضو سے ہے لیکن روزہ کی حالت میں زوال کے بعد مسواک کرنا مکروہ ہے اگر کفین دھونے سے قبل مسواک کرے تو ادائے سنیت کے لئے نیتِ استیاک بھی چاہیے، اور مسواک کے وقت یہ کلمات بھی مستحب ہیں:۔ اللھم بیض به استانی و شدد به لثاتی و ثبت به لھاتی و بارك لی فیه یا ارحم الراحمین!

عندالحنابلہ: خشک لکڑی سے مسواک کرنا مکروہ ہے، اور مسواک تمام اوقات میں سنت ہے، البتہ بعد زوال روزہ دار کے لئے تر و خشک ہر لکڑی سے مکروہ ہے، اور زوال سے قبل بھی اس کے لئے سنت خشک لکڑی سے ہے، گو تر سے بھی مباح ہے (کتاب الفقہ ۵۹-۱)

بحث ونظر: مسواک کے بارے میں محقق عینیؒ نے عمدۃ القاری ۲۵۶۔۳ میں چودہ وجوہ سے کلام کیا ہے، جس میں سب سے پہلی بحث یہ ہے کہ اس کا درجہ واجب کا ہے یا سنت کا وغیرہ، اور یہاں حدیث الباب کے تحت بھی انھوں نے عنوانِ استنباطِ احکام کے تحت حسب ذیل مختصر تبصرہ کیا ہے:۔

''حدیث الباب سے معلوم ہوا کہ مسواک کرنا سنت موکدہ ہے، کیونکہ رسولِ اکرم ﷺ نے اس پر شب وروز مواظبت کی ہے یعنی پابندی واہتمام کے ساتھ عمل فرمایا ہے اور اس کے مندوب شرعی ہونے پر اجماع ہو چکا ہے، حتی کہ امام اوزاعیؒ نے تو اس کو وضو کا جز وقرار دے دیا ہے اور بہ کثرت احادیث سے حضور ﷺ کی مواظبت ثابت ہوئی ہے، اگر چہ اکثر روایات میں کلام ہوا ہے اور مواظبت پر سب سے زیادہ قوی وصحیح حدیث وہ ہے جس سے حضور اکرم ﷺ کی مسواک کی پابندی واہتمام وقتِ وفات میں ثابت ہے جیسا کہ بخاری شریف میں ہے حضرت عائشہؓ ذکر کرتی ہیں کہ (مرضِ وفات نبی اکرم ﷺ میں) ''بھائی عبدالرحمٰن بن ابی بکر حضورِ اقدس میں آئے، اس وقت آپ میرے سینہ سے ٹیک لگائے ہوئے تھے عبدالرحمٰن کے پاس ایک (عمدہ) تروتازہ مسواک تھی، جس سے وہ اپنے دانت منہ صاف کرتے تھے، حضور ﷺ نے اس پر للچائی ہوئی نظر ڈالی تو میں نے اس کو عبدالرحمٰن سے لے کر اپنے دانتوں سے چبایا اور نرم کر کے، حضور کے سامنے پیش کی اور آپ نے اس کو استعمال فرمایا۔''

مسواک سنتِ وضو ہے یا سنتِ نماز

محقق عینیؒ نے لکھا کہ اس بارے میں علماء کا اختلاف ہے، بعض کہتے ہیں کہ وضو کی سنت ہے، دوسرے نماز کی سنت بتلاتے ہیں، تیسرے وہ ہیں جو دین کی سنت قرار دیتے ہیں اور یہی قول سب سے[1] زیادہ قوی ہے اور امام ابوحنیفہؒ سے بھی منقول ہے، پھر صاحبِ ہدایہ نے یہ بھی لکھا ہے کہ صحیح یہ ہے کہ مسواک کا درجہ استحباب ہے اور امام شافعی بھی اسی کے قائل ہیں، ابن حزم نے کہا کہ سنت ہے، اور اگر ہر نماز کے لئے ہو سکے تو افضل ہے، البتہ ان کے نزدیک جمعہ کے دن لازم وفرض ہے، ابوحامد اسفرائینی اور ماوردی نے اہل ظاہر سے وجوب نقل کیا ہے، اور اسحٰق سے بھی وجوب منقول ہے کہ اگر عمداً اس کو ترک کر دے تو نماز صحیح نہ ہوگی، لیکن علامہ نووی نے کہا کہ یہ بات اسحٰق سے صحت کو نہیں پہنچی (عمدۃ القاری ۹۵۵۔۱)

اس موقع پر محقق عینی نے صاحبِ ہدایہ کی ایک تعبیر پر بھی نقد کیا ہے جو آئندہ اپنے موقع پر آجائے گا، ان شاء اللہ تعالیٰ حضرت محققِ عصر علامہ عثمانی قدس سرہٗ نے فتح الملہم میں لکھا:۔ بہت سے شافعیہ وحنفیہ نے وضو کے وقت بھی اور نماز کے لئے کھڑے ہونے پر بھی مسواک کو مستحب کہا ہے، لہٰذا جن لوگوں نے ان دونوں کا اس بارے میں اختلاف نقل کیا ہے، شاید ان کا مقصد اس امر میں اختلاف بتلانا ہے کہ حضور ﷺ نے جو فرمایا کہ میری امت پر شاق نہ ہوتا تو میں مسواک کو واجب کر دیتا، وہ کس جگہ کے لئے ہے وضو کے لئے یا نماز کے واسطے تا کہ اس جگہ کی مسواک کو بہ نسبت دوسرے مواضع کے زیادہ موکد ہونے کا درجہ دیا جا سکے اور حقیقت میں اس بحث کا مدار الفاظِ حدیث پر ہے، کیونکہ بعض روایات میں لولا ان اشق علی امتی لامرتھم بالسواک مع کل وضوء ہے اور بعض میں عند کل وضو ہے اور بعض میں عند کل صلوٰۃ، پھر ایک روایتِ بخاری میں من طریق مالک عن ابی الذناد عن الاعرج عن ابی ھریرۃ میں مع کل صلوٰۃ بھی ہے (یہ روایتِ بخاری ۱۲۲ باب السواک یوم الجمعہ میں ہے) مگر خود حافظ ابن حجرؒ نے اس لفظ کو شاذ قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ میں نے

---

[1] محقق عینی نے عمدہ ۲۵۶۔۳ میں لکھا کہ روایتِ مسندِ احمد وترمذی سے اسی کی تائید ہوتی ہے، جس میں چار چیزوں کو انبیاء مرسلین کی سنت بتلایا گیا، ختنہ، مسواک، عطر لگانا، نکاح کرنا، اور روایتِ مسلم میں ہے کہ دس چیزیں فطرت سے ہیں، ان میں بھی مسواک کا ذکر ہے، بزار کی حدیث ہے کہ طہارت چار ہیں، قص الشارب، حلق العانہ، تقلیم الاظفار و سواک (مؤلف)

موطا (امام مالک) کی روایات میں سے کسی روایت میں یہ لفظ نہیں دیکھا، اور معن بن عیسیٰ کی روایت میں ہے بھی تو لفظ عند کل صلوۃ ہے (مع کل صلوٰۃ نہیں ہے) اور اسی طرح نسائی میں عن قتیبہ عن مالکت اور مسلم میں بھی بہ طریق ابن عیینہ عن ابی الزناد ہے۔ اور اس کی مخالفت سعید بن ابی ہلال عن الاعرج سے ثابت ہے، جنھوں نے مع کل صلوٰۃ کی جگہ لفظ مع الوضوء روایت کیا ہے اور اس کی تخریج امام احمد نے بھی اسی طریق سے کی ہے (فتح الباری ۲۵۶۔۲) اور بہ طریق ابی سلمہ عن ابی ہریرہ روایت بہ لفظ عند کل صلوۃ بوضوء ومع کل وضوء بسواک ہے الخ

غرض جس نے بھی لفظِ الصلوٰۃ کی روایت کی ہے اس نے عند کا لفظ ضرور ذکر کیا ہے اور جس نے وضو کا ذکر کیا ہے تو اس کے ساتھ کبھی مع کو اور کبھی عند کو ذکر کیا ہے، اور علامہ رضی نے شرح کافیہ میں تصریح کی ہے کہ عند کا لفظ تو قربِ حسی یا معنوی دونوں پر دلالت کرتا ہے اور یہ نسبت مع کے عام ہے، کہ اس سے صرف معیت زمانی یا معیت مکانی معلوم ہو سکتی ہے لہٰذا جہاں معیت ہوگی وہاں عندیت کا تحقق ضرور ہوگا، اور اس کا عکس ضروری نہیں، پس تمام روایات پر نظر کرنے سے معلوم ہوا کہ نبی کریم ﷺ کی مراد ہر نماز کے لئے مسواک واجب کرنے سے یہ تھی کہ اس کے مقارب اور اس کے لئے مشروع ہو، جیسے وضو[1] ہر نماز کے لئے مشروع ہے یعنی ہر نماز وضو کے ساتھ ہونی چاہیے (جس طرح ہر نماز کے وقت وضو کا قربِ حسی ضروری نہیں بلکہ معنوی کافی ہے کہ وضو خواہ سابق ہی ہو مگر ہر نماز سے متصل و ملحق ہو سکے، اسی طرح جب ہر وضو کے ساتھ مسواک ہوگی تو وہ بھی ہر نماز سے متصل ہو جائے گی۔ واللہ اعلم۔

اس بارے میں صحیح ابن حبان کی روایتِ عائشہؓ بہت صریح ہے کہ حضور علیہ السلام نے فرمایا:۔ اگر میں اپنی امت پر شاق نہ جانتا تو ان کو ہر نماز کے وقت ہر وضو کے ساتھ مسواک کا حکم کر دیتا (نقلہ فی نیل الاوطار) علامہ نیموی نے اس کی اسناد کو صحیح کہا، اس سے معلوم ہوا کہ جس مسواک کی نہایت تاکید ہر نماز کے وت مقصود تھی، اس کا محل و موقع وضو ہی ہے، قیامِ تحریمہ کا وقت نہیں ہے، پھر یہ بھی دیکھنا چاہیے کہ مسواک مطہرۃ الفم ہے جیسا کہ حدیثِ نسائی میں ہے اور اس سے لوگوں کے منہ پاکیزہ و نظیف ہوتے ہیں جو قرآن مجید کے راستے اور گزرگاہیں ہیں، جیسا کہ اس کی طرف حدیثِ بزار میں اشارہ ہوا ہے اور اس کی اسناد کو عراقی نے جید کہا ہے، لہٰذا مناسب یہی ہے کہ اس کا محل و موقع مضمضہ ہی کا وقت ہو، رہا قیامِ تحریمہ کے وقت تو اس کے استحباب سے بھی ہمیں انکار نہیں ہے بلکہ دوسرے مواضع استحباب کی طرح اس کو بھی تسلیم کرتے ہیں لیکن یہاں تو بحث اس امر کی ہے کہ وہ محل و موقع کون سا ہے جس میں نبی کریم علیہ السلام مسواک کو واجب کر دینا چاہتے تھے، اور امت کی مشقت کا خیال فرما کر اس کو واجب نہ کیا، وہ ظاہر ہے کہ وضو ہی کا محل ہو سکتا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

ردالمختار میں ہے کہ نماز کے وقت مسواک کے استحباب سے انکار کیسے کیا جا سکتا ہے جبکہ اس میں رب العالمین کے ساتھ مناجات ہوتی ہے، اور ہم تو انسانوں کے کسی اجتماع و جلسہ کے وقت بھی مسواک کو مستحب مانتے ہیں، علامہ ابن دقیق العید نے فرمایا:۔ قیامِ نماز کے وقت مسواک کے استحباب کی علت یہ ہے کہ وہ حالت (خاص طور سے) حق تعالیٰ سے تقرب کی ہے، لہٰذا وہ حالت کمالِ طہارت و نظافت کی ہونی ہی چاہیے، تاکہ عبادت کا شرف ظاہر ہو، اور بزار میں حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ اس وقت مسواک کا تعلق اس فرشتے سے ہے جو نمازی کے منہ سے قرآن مجید سننے پر مامور ہے، اور وہ فرشتہ (قرآن مجید سنتے ہوئے) نمازی سے قریب ہوتا جاتا ہے، یہاں تک کہ اپنا منہ نمازی کے منہ پر رکھ دیتا ہے، لیکن یہ آثار ہماری سابق تحقیق کے منافی و مخالف نہیں ہیں (کیونکہ ان سے جو استحباب ثابت ہوتا ہے اس کے قائل ہم بھی ہیں منکر نہیں ہیں) (فتح الملہم ۴۱۶۔۱)

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی رائے گرامی اور خاتمۂ کلام

آپ نے فرمایا:۔ حنفیہؒ نے دیکھا کہ مسواک کا علاقہ و مناسبت طہارت و نظافت سے زیادہ ہے، اس لئے اس کو سننِ وضوء میں سے

---

[1] یہاں فتح الملہم میں قریبا منہا مشروعا لاجلہا کالوضوءِ مع کل وضوء چھپا ہے لیکن صحیح عبارت کالسواک مع کل وضو ہے جیسا کہ امانی الاحبار ۲۲۸۔۱ میں ہے یا کالوضوء مع کل صلوۃ ہے جو زیادہ مناسب مقام ہے، واللہ تعالیٰ اعلم (مؤلف)

قرار دیا اوراس کی ایک بڑی نقلی دلیل یہ ہے کہ معانی الآ ثار طحاوی وسنن ابی داؤد کی احادیث سے ثابت ہے کہ حضور اکرم ﷺ پر ہر نماز کے وقت وضو کرنا فرض تھا خواہ آپ پہلے سے باوضو ہوں یا نہ ہوں، اس کے بعد یہ حکم منسوخ ہو کر مسواک کا حکم رہ گیا اس سے معلوم ہوا کہ مسواک وضوء کا جزو ہے نماز کا نہیں، اسی لئے وضو کا ایک جزو باقی رہ گیا۔

راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ امام طحاویؒ نے جو نسخ کا ذکر کیا ہے، اسی کی تائید مسند احمد کے ان صریح الفاظ سے بھی ہوتی ہے کہ حضور اکرم ﷺ کو ہر نماز کے وقت وضو کا حکم تھا خواہ آپ طاہر ہوں یا غیر طاہر، پھر جب آپ پر یہ حکم شاق ہوا تو آپ کو ہر نماز کے وقت مسواک کا حکم کیا گیا، اور بغیر حالتِ حدث کے بھی جو وضو کا حکم تھا وہ اٹھا لیا گیا۔ (الفتح الربانی ۵۴-۲ باب الوضوء لکل صلوٰۃ) یہاں حاشیہ میں شیخ احمد عبدالرحمٰن البنا الساعاتی نے لکھا کہ امام طحاوی نے لکھا:۔ دو احتمال ہیں یہ کہ خاص آپ پر ہر نماز کے لئے وضوء فرض تھا پھر وہ فتح مکہ کے دن حدیثِ بریدہ سے منسوخ ہو گیا (جو مسلم میں ہے کہ حضور علیہ السلام نے یوم الفتح میں متعدد نمازیں ایک وضو سے پڑھیں۔ حضرت عمرؓ نے عرض کیا کہ آج تو آپ نے وہ کام کیا جو پہلے نہیں کرتے تھے، یعنی کئی نمازیں ایک وضو سے آپ نے فرمایا:۔ میں نے ایسا عمداً کیا ہے۔) دوسرا احتمال یہ ہے کہ آپ ایسا استحباباً کرتے ہوں، اور اس خیال سے کہ لوگ واجب نہ سمجھیں بیانِ جواز کے لئے ترک فرمایا۔ شیخ بنا نے یہ بھی لکھا کہ امام طحاوی کا ذکر کردہ پہلا احتمال زیادہ ظاہر ہے، کیونکہ لفظِ اُمِرَ سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ آپ مامور تھے اور ہر نماز کے لئے وضو آپ پر فرض تھا۔ (الفتح الربانی ۵۴-۲)

حضرت شاہ صاحبؒ نے جو استدلال حدیث مذکور سے فرمایا ہے، اس کی طرف خود امام طحاویؒ نے بھی توجہ نہیں فرمائی، حالانکہ یہ استدلال بہت ہی لطیف وعمدہ ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ امام طحاوی نے شافعیہ وحنفیہ کے مسلک میں کوئی خاص فرق محسوس نہیں کیا کہ دونوں ہی وضو ونماز کے لئے مسواک کو مستحب مانتے ہیں، اور ہمارے حضرت شاہ صاحبؒ بھی اسی امر کو ترجیح دیا کرتے تھے کہ دونوں مسلک متقارب ہیں، پھر اگر سنیت و استحباب کا فرق کیا جائے تو وہ بھی زیادہ اہم نہیں ہے اور فرمایا کرتے تھے کہ اسی لئے امام طحاوی نے دونوں مذہب کا اختلاف اس بارے میں ذکر نہیں کیا ہے، اور شیخ ابن ہمام نے یہ بھی لکھ دیا ہے کہ مسواک جس طرح سننِ وضوء سے ہے، سننِ صلوٰۃ سے بھی ہے اس سے اور بھی زیادہ وضاحت ہوگئی ہے۔

راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ اگر حنفیہ کا مشہور قول و مذہب سنیت عند الوضوا ور استحباب عند الصلوۃ کا بھی لے لیا جائے تو اس کی معقول ترجیہ وہ معلوم ہوتی ہے جو ملا علی قاری نے شرح مشکوٰۃ میں لکھی ہے:۔ ہمارے علماء نے مسواک کو خود نماز کی سنن میں اس لئے داخل نہیں کیا ہے کہ حضور اکرم ﷺ کی کسی حدیث سے آپ کا قیامِ نماز کے وقت مسواک کرنا ثابت نہیں ہے، لہٰذا جن احادیث میں لا مـــرتهـم بـالسـواك عند كل صلوة بھی مروی ہے اس کو بھی وضوءِ صلوۃ پر ہی محمول کرتے ہیں، جس کی تائید روایتِ طبرانی واحمد سے بھی ہوتی ہے جن میں عند کل وضوء ہے، دوسرے یہ کہ مسواک سے خون نکلنے کا احتمال ہے اگر اسکو سنن صلوٰۃ میں سے کر دیں تو بسا اوقات نماز جماعت بھی فوت ہوگئی کہ نماز کے لئے کھڑا ہوا مسواک کی مسوڑھوں سے خون نکل آیا تو پھر وضو کرنا پڑے گا اور اتنے وقت میں جماعت کی نماز بھی ختم ہو سکتی ہے اور اگر کوئی وقت سے پہلے باوضو رہنے کا التزام کرے جس کی بڑی فضیلت ہے تو وہ بھی اس فضیلت سے ہمیشہ محروم رہے گا کہ مسواک سے خون نکلنے کا احتمال اکثری ہے)

مالکیہ تائید حنفیہ میں

علامہ ابن رشد الکبیر نے "المقدمات" میں ذکر کیا کہ امام مالکؒ کے نزدیک بھی مسواک کرنا وضوء کے مستحبات میں سے ہے، لہٰذا ان کا مذہب بھی حنفیہ کی طرح ہوا۔ (معاف السنن ۱۴۶-۱)

صاحب تحفۃ الاحوذی کی دادِ تحقیق

آپ نے ملا قاریؒ کی پوری تحقیق نقل کر کے، حسب ذیل تبصرہ کیا:۔(۱) بخاری میں روایت مع کل صلوۃ کی ہے، اگر چہ مسلم میں یہی روایت عندکل صلوۃ ہے، پس اگر کل صلوٰۃ سے مراد کل وضوء لیں گے جیسا کہ ملاعلی قاری اور دوسرے علماء حنفیہ کہتے ہیں تو یہ بات علماءِ حنفیہ میں سے بھی صوفیہ کے خلاف ہوگی، جنھوں نے کل صلوۃ کو وضو پر محمول نہیں کیا، بلکہ نماز ہی کے لئے سمجھا ہے۔

پھر غایۃ المقصود سے نقل کیا کہ اگر عندکل صلوۃ کو بھی وضو پر محمول کریں گے، اور مسواک کا تعامل نماز کے وقت احتمالِ خروجِ دم یا استقذار کی وجہ سے نہ کریں گے تو آثارِ صحابہ کے خلاف ہے جو اپنے کانوں پر مسواک رکھا کرتے تھے، اور قیامِ نماز کے وقت بھی مسواک کیا کرتے تھے، پھر انھوں نے وہ آثار نقل کئے ہیں، نیز ایک حدیث طبرانی کی پیش کی ہے کہ رسول اکرم ﷺ اپنے دولت کدہ سے جب بھی نماز کے لئے نکلتے تھے تو مسواک فرماتے تھے۔

ہم پہلے عرض کر چکے ہیں کہ مع کل صلوٰۃ والی روایت پر حافظ ابن حجرؒ نے کلام کیا ہے لیکن صاحب تحفہ نے اس کا کچھ ذکر نہیں کیا یہ اہل حدیث کا طریقہ نہ ہونا چاہیے کہ حافظ ابن حجر جیسے حافظ الدنیا کے نقد کو بھی نظر انداز کر دیا جائے، پھر عند اور مع کے فرق کو بھی صاحبِ تحفہ نے ذکر نہیں کیا، گویا عربیت کے قواعد سے بھی صرفِ نظر کر لی ہے، یہ کیا انصاف و تحقیق ہے؟

صاحب مرعاۃ کا ذکر خیر

آپ نے تو بڑی جسارت کے ساتھ یہ بھی لکھدیا کہ حدیثِ بخاری میں مع کل صلوٰۃ وارد ہے اور کلمہ عند و مع کی حقیقت ہر قسم کا اتصال ہے حساً ہو یا عرفاً، لہٰذا مسواک کے نماز کے ساتھ بھی مسنون ہونے کی بڑی دلیل موجود ہوگئی، جو ان لوگوں کے خلاف ہے، جو مسواک کو سننِ صلوٰۃ میں شمار نہیں کرتے اور سنتِ صحیحہ صریحہ کو کمزور تعلیلات کے ذریعہ رد کرتے ہیں الخ (مرعاۃ ۲۵۸)

ہم بتلا چکے ہیں کہ عربیت کی رو سے عند اور مع میں فرق ہے، پھر دونوں کی حقیقت ایک ہی قرار دینا کیسے صحیح ہو سکتا ہے، اسی طرح سے رایتِ بخاری کے لفظ مع کل صلوٰۃ پر جو کلام حافظ نے کیا ہے اس کو صاحبِ مرعاۃ نے بھی حذف کر دیا ہے بھر اس استدلال پر کہ حضور علیہ السلام سے قیامِ نماز کے وقت مسواک کرنے کی کوئی روایت نہیں ہے، صاحبِ مرعاۃ نے لکھا کہ یہ امر بہت ہی بعید ہے کہ حضور علیہ السلام امت کو تو ہر نماز کے وقت مسواک کا حکم فرمائیں اور خود نہ کریں، اور خود آپ کا عمل طبرانی کی روایت سے ثابت بھی ہے اور وہی طبرانی کی روایت ذکر کی جو صاحبِ تحفہ نے ذکر کی ہے۔

حیرت ہے کہ یہ حضرات محدث ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں مگر معانیِ حدیث پر غور کرنے کی زحمت گوارا نہیں کرتے، اگر حضور علیہ السلام گھر سے نکلنے سے قبل مسواک فرماتے تھے تو اس سے قیامِ صلوۃ کے وقت مسواک کرنا کیسے ثابت ہو گیا؟ پھر جیسا کہ ہم لکھ چکے ہیں حضور علیہ السلام پر تو مسواک کرنا فرض تھا، پہلے وضو کے ضمن میں ہر نماز کے وقت تھا، پھر وضو کا حکم منسوخ ہوا تو صرف مسواک کی فرضیت باقی رہ گئی تو اس سے دوسروں کے لئے مسواک کا ہر نماز کے وقت مشروع ہونا کیسے ثابت ہوگا؟

اس کے علاوہ گذارش ہے کہ مسواک کا مستحب طریقہ جو حدیث سے بھی ثابت ہوا یہ ہے کہ اس کو استعمال سے قبل بھی دھوئیں اور بعد کو بھی اور تین مرتبہ دھو کر ہر مرتبہ جدید پانی کے ساتھ مسواک کرنا بھی مستحب لکھا ہے، اسی لئے ابوداؤد نے باب غسل السواک کا بھی باب باندھا ہے، اور کیف یستاک کے تحت حضور علیہ السلام سے طرفِ لسان پر مسواک پھرانا اور تہوع کا ذکر کیا ہے، ان سب کیفیات ماثورہ سے جو مسواک کرنے کا مسنون طریقہ ثابت ہوتا ہے وہ خاص نماز کے وقت اور مسجد کے اندر دشوار ہے، اور اسی کو حنفیہ نے کہا ہے کہ مسجد میں ازالۂ قذر وغیرہ

کی کوئی صورت موزوں نہیں ہے، علماءِ اہلِ حدیث نے شریعت کے پورے مزاج کو تو سمجھا نہیں اور اعتراضات شروع کر دیئے، پھر جو کچھ انھوں نے روایتِ طبرانی سے ثابت کیا وہ بھی خارجِ مسجد ہی ثابت ہوا، اس لئے حنفیہ پر طنز مناسب نہیں، رہا یہ کہ بعض صحابہ کرام اپنے کانوں پر مسواک رکھتے تھے اور نماز کے وقت مسواک کرتے تھے تو اس کے جواب کا اشارہ ہم کر چکے ہیں کہ وہ مسواک کا مسنون و مستحب طریقہ نہیں ہے کیونکہ اس میں نہ کئی بار مسواک کو دھویا گیا ہے، نہ اس سے منہ کی بدبو یا بلغم وغیرہ کا ازالہ ہوا، اور محض دانتوں پر نہایت ہلکے سے مسواک پھرا لینا تا کہ خون بھی نہ نکلے جس کو صاحبِ مرعاۃ نے لکھا ہے، یہ مسواک کرنے کی دو الگ الگ قسمیں بنا دینا ہے، جس کا ثبوت ہونا چاہیے اور صاحبِ مرعاۃ نے تو زبان پر بھی ہلکے سے مسواک پھیرنے کی ہدایت کی ہے حالانکہ اس پر آج کل کے اہلِ حدیث بھی عمل نہیں کرتے، ہم نے حرمین شریفین میں بھی دیکھا کہ جیب سے مسواک نکال کر تکبیر تحریمہ سے قبل یوں ہی دانتوں پر پھیر کر جیب میں رکھ لیتے ہیں کیا یہی مسواک کا مسنون طریقہ ہے اور اسی کے فوائد مذکورہ علماء نے لکھے ہیں؟ اور وہ مسنون تھوّع اور بار بار نئے پانی سے مسواک کو دھونا کیا نماز کے وقت ختم ہو گیا اور صرف ضابطہ کی خانہ پری باقی رہ گئی؟

بحث ختم ہو رہی ہے اور الحمدللہ پوری طرح سے یہ بات واضح ہو گئی کہ حنفیہ کا مسلک روایت و درایت کی روشنی میں سب سے زیادہ قوی ہے کہ مسواک کی اصل سنیت وضو ہی سے وابستہ ہے اور استحبابی درجہ دوسرے اوقات میں بھی ہے۔ اور ان میں قیامِ نماز کا وقت بھی ہے اس سے حنفیہ کو بھی انکار نہیں، البتہ وہ نماز کے وقت بھی صرف ضابطہ کی خانہ پری کو کافی نہیں سمجھیں گے بلکہ مسواک اسی شان سے کرائیں گے جو وضو کے ساتھ ہے اور جس سے پوری نظافت حاصل ہو، اسی لئے اگر خون نکلنے کا احتمال ہو یا کسی کے مسوڑھوں سے خون نکلنے کی عادت ہو تو اس کے لئے مسواک کو مستحب نہ کہیں گے۔ واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔

بَابُ دَفۡعِ السِّوَاکِ اِلَی الۡاَ کۡبَرِ وَقَالَ عَفَّانُ حَدَّ ثَنَا صَخۡرُ بۡنُ جُوَیۡرِیَةَ عَنۡ نَافِعٍ عَنِ ابۡنِ عُمَرَ اَنَّ النَّبِیَّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیۡهِ وَسَلَّمَ قَالَ اَرَانِیۡ اَتَسَوَّکُ بِسِوَاکٍ فَجَآءَ نِیۡ رَجُلَا نِ اَحَدُ هُمَا اَکۡبَرُ مِنَ الۡاٰ خَرِ فَنَا وَلۡتُ السِّوَاکَ الۡاَصۡغَرَ مِنۡهُمَا فَقِیۡلَ لِیۡ کَبِّرۡ فَدَ فَعۡتُهٗ اِلَی الۡاَ کۡبَرِ مِنۡهُمَا. قَالَ اَبُوۡ عَبۡدِ اللّٰهِ اخۡتَصَرَ هُ نُعَیۡمٌ عَنِ ابۡنِ الۡمُبَارَکِ عَنۡ اُسَامَةَ عَنۡ نَافِعٍ عَنِ ابۡنِ عُمَرَ.

ترجمہ: بڑے آدمی کو مسواک دینا، عفان کہتے ہیں کہ ہم سے صخر بن جویریہ نے نافع کے واسطے سے بیان کیا، وہ ابنِ عمر سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ میں نے اپنے آپ کو دیکھا (خواب میں) مسواک کر رہا ہوں تو میرے پاس دو آدمی آئے، ایک ان میں دوسرے سے بڑا تھا میں نے چھوٹے کو مسواک دی تو مجھ سے کہا گیا کہ بڑے کو دو، تب میں نے ان میں سے بڑے کو دی، ابوعبداللہ بخاری کہتے ہیں کہ اس حدیث کو نعیم نے ابن المبارک سے بواسطہ اسامہ و نافع حضرت عبداللہ ابن عمر سے مختصر طور پر روایت کیا ہے۔

تشریح: اس باب سے مسواک کی فضیلت معلوم ہوتی ہے کہ افضل چیز ہی بڑے کو دی جاتی ہے، محقق عینی نے لکھا کہ ابوداؤد میں حضرت عائشہؓ سے حدیث مروی ہے کہ رسولِ اکرم ﷺ مسواک کر رہے تھے، آپ کے پاس دو شخص تھے، جن میں سے ایک دوسرے سے بڑا تھا، اس وقت آپ پر مسواک کی فضیلت میں وحی آئی کہ ان میں سے بڑے کو مسواک دے دیجئے! اس کی اسناد صحیح ہے، نیز اس باب کی مناسبت بابِ سابق سے ظاہر ہے۔

محقق عینی نے یہ بھی لکھا کہ امام بخاری نے یہ حدیث الباب بغیر روایت کے ذکر کی ہے لیکن دوسروں نے اس کو موصولاً روایت کیا ہے جیسے ابوعوانہ و ابونعیم اصبہانی وغیرہ نے۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ قال عفان الخ سے امام بخاری نے اس طرف اشارہ کیا کہ یہ حدیث بطورِ مقاولہ لی گئی ہے بطور مذاکرہ نہیں، اگر تحدیث کے لئے بیٹھ کر حدیث بیان کی جاتی ہے تو یہ مذاکرہ کہلاتا ہے اور اس میں زیادہ ذمہ داری و توجہ سے کام لیا جاتا ہے بہ نسبت مقاولہ کے، جس میں حدیث روایت کرنے کی نیت وغرض سے نہیں بیٹھتے بلکہ دوسرے سلسلۂ کلام میں حدیث بھی بیان

ہوجایا کرتی ہے گویا مقاولہ کا درجہ مجلسِ وعظ جیسا ہے، قولہ ارانی اتسوک سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ خواب کا ہے اور بعض الفاظ سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ بیداری کا ہے جیسا کہ ابوداؤد میں ہے، لہٰذا بعض حضرات نے اس کو تعددِ واقعات پر محمول کیا اور کہا کہ پہلے تو حضور اکرم علیہ السلام نے اس کو خواب میں دیکھا تھا پھر وہی واقعہ بیداری میں بھی ہوا، جیسا کہ آپ بہت سی چیزیں پہلے خواب میں دیکھا کرتے تھے اور پھر اسی طرح بیداری میں پیش آیا کرتی تھیں، فقیل لی سے معلوم ہوا کہ مسواک فضیلت کی چیز ہے، جس کے بارے میں وحی نازل ہوئی۔

اہم فائدہ: حضرت شاہ صاحبؒ نے یہاں نہایت اہم تحقیق یہ بیان فرمائی کہ انبیاء علیہم السلام جو امورِ غیب کے بیداری میں دیکھتے ہیں، انکو بھی رؤیا کہا جاتا ہے وجہ یہ ہے کہ رؤیا خواب کی رویئت کو بھی اس لئے کہا جاتا ہے کہ سونے والا ایسی چیزیں دیکھتا ہے جو ظاہر میں دوسرے لوگ نہیں دیکھتے، اسی طرح انبیاء علیہم السلام بیداری میں ان چیزوں کا مشاہدہ کر لیتے ہیں جن کو دوسرے لوگ نہیں دیکھتے

صحیح ابن حبان میں ہے کہ حضور علیہ السلام نے فرمایا:۔ ''انا بشارۃ عیسیٰ و رؤیا امی '' میں حضرت عیسیٰؑ کی بشارت اور اپنی والدہ مکرمہ کی رؤیا ہوں) آپ کی والدہ نے وقتِ ولادت ایک نور مشرق سے مغرب تک پھیلا ہوا دیکھا تھا۔ یہ واقعہ بیداری کا تھا مگر اس کو حضور نے رؤیا فرمایا، اسی طرح سفرِ دانیال میں رؤیا کا لفظ بمعنی مشاہدات انبیاء علیہم السلام آیا ہے، اسی طرح یہاں مسواک کے قصہ میں بیداری کا مشاہدہ ہوگا جس کو رؤیا سے تعبیر کیا گیا، اس کی مزید بحث کتاب التفسیر میں آئے گی انشاء اللہ تعالیٰ۔

واقعۂ معراج جسمانی کو جو بعض لوگوں نے لفظ رؤیا کی وجہ سے خواب کی رویئت یا معراجِ روحانی پر محمول کیا، اس کا جواب حضرت شاہ صاحبؒ کی تحقیق مذکور سے پوری طرح ہوجاتا ہے، قال ابو عبداللہ اختصرہ نعیم الخ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ یہ نعیم خزاعی وہی ہیں جن کے متعلق میزان میں ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے بارے میں جھوٹی روایات بیان کر کے ان کی تنقیص کیا کرتے تھے، ان کی امام صاحب سے مخالفت وعناد میں تو کوئی شک نہیں ہے۔ جس کی ایک وجہ یہ بھی ہوئی کہ وہ قاضی ابو مطیع بلخی تلمیذ امام اعظم کے پاس منشی و کاتب کے عہدہ پر تھے، کسی بات پر قاضی صاحب موصوف نے ان کو سزاءِ قید کر دی، اس کے بعد وہ قاضی صاحب کو جہمی ہونے کا الزام لگاتے تھے، جیسے امام بخاریؒ نے امام محمدؒ کو جہمی کہد یا ہے، حالانکہ امام محمدؒ نے جہم کا رد کیا ہے، اور وہ فرمایا کرتے تھے:۔ استوا علی العرش صحیح ہے اور جو اس کے خلاف کہے وہ جہمی ہے اور مسایدہ ابن ہمام میں ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے جہم کے ساتھ مناظرہ کیا اور آخر میں اس کو کافر کہہ کر اپنی مجلس سے باہر نکال دیا، پھر تعجب ہے کہ کس طرح لوگوں نے اکابرِ حنفیہؒ کو جہمیت کے ساتھ مطعون کیا ہے، اور بے دلیل متہم کیا۔ واللہ المستعان۔

تاہم میرا خیال ہے کہ نعیم جھوٹی روایات خود نہیں گھڑتے ہوں گے، بلکہ بہت سے بے وقوف اور سادہ لوح لوگوں کی طرح دوسرے لوگوں کی جھوٹی باتوں کو بلا تحقیق کے چلتی کر دیتے ہوں گے یہ بات حضرت شاہ صاحبؒ نے اپنی غایتِ تقویٰ واحتیاط کے تحت بطور حسنِ ظن کے فرمائی ہے اور غالباً اس لئے بھی کہ نعیم نہ صرف امام بخاری کے استاذ بلکہ رجالِ صحیح بخاری میں سے بھی ہیں، کیونکہ حضرتؒ فرماتے تھے۔

''یہ کہنا صحیح نہیں کہ امام بخاری نے نعیم سے صرف استشہاد کیا ہے اور اصول کے طور پر روایت نہیں کی، کیونکہ اصول میں بھی روایات موجود ہیں، جیسے باب فضل استقبال القبلہ ۵۶[1] میں حدثنا نعیم الخ سے روایت موجود ہے اور دوسری جگہ بھی ہے۔''

ہم اس قسم کی بحثوں سے پہلے فارغ ہو چکے ہیں اور افسوس ہے کہ ہم حالات وواقعات سے مجبور ہو کر اسقدر حسنِ ظن کو نہ اپنا سکے، اور جب امام بخاری جیسے عظیم المرتبت انسان امام محمدؒ کو جہمی، اور امام اعظم کو متروک اور گمراہ وغیرہ تک لکھ گئے، تو نعیم وغیرہ کی طرف صفائی کہاں تک پیش کی جاسکتی ہے؟! **وکان امر اللہ قدرا مقدورا، ولا نقل الامایرضی بہ ربنا ولاحول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم،**

---

[1] فیض الباری ص ۳۴۵ میں ص ۵۲ غلط چھپ گیا ہے اور محقق عینی نے ص ۵۶ میں نعیم کے حالات میں لکھا ہے کہ ان سے قرآن کے بارے میں پوچھا گیا تو وہ حسب مراد جواب نہ دے سکے اس لئے سامرا کے قید خانہ میں محبوس کئے گئے تا آنکہ وہیں ۲۲۸ھ میں بزمانۂ خلافت ابی اسحٰق بن ہارون الرشید وفات پائی۔ (مؤلف)

عجیب بات ہے، ایک طرف نعیم جیسے حضرات ہیں، جن کے لئے صفائی پیش کرنی دشوار ہورہی ہے دوسری طرف اس حدیث کے راوی عفان ہیں جن کے حالات میں محقق عینیؒ نے لکھا:۔ان سے بھی خلق قرآن کے بارے میں سوال ہوا، لیکن کسی طرح ''القرآن مخلوق'' کہنے پر تیار نہ ہوئے، اور حکام جرح وتعدیل میں سے تھے، ایک شخص کی جرح وتعدیل کا معاملہ پیش آیا اوران کو دس ہزار اشرفیاں پیش کی گئیں کہ آپ ان کے بارے میں صرف سکوت کرلیں، نہ عدل کہیں نہ غیر عدل، تو رقم مذکورہ ٹھکرادی اور کہا کہ ایسا ہرگز نہیں ہوسکتا کہ میں کسی کا حق باطل کروں' (یعنی جو عدل ہے اس کو ضرور عادل کہوں گا اور غیر عادل کو بھی ضرور غیر عادل بتلاؤں گا تاکہ لوگ مغالطہ میں نہ پڑیں' آپ کی وفات ۲۲۰ھ میں ہوئی۔رحمہ اللہ رحمۃ واسعۃ۔(عمدۃ القاری ۹۵۶-۱)

فوائدواحکام: محقق عینی نے لکھا:۔(۱) حدیث الباب سے معلوم ہوا کہ حاضرین میں سے اکابر کا حق اصاغر پر مقدم ہے اور یہی سنت سلام، تحیہ، شراب، طیب وغیرہ میں بھی ہے اور سوار ہونے کے وقت بھی رکوب میں زیادہ عمر والے کو مقدم کرنا چاہیے اور اس طرح کی دوسری باتوں میں بھی رعایت ہونی چاہیے (۲) دوسرے کی مسواک استعمال کرنا مکروہ نہیں ہے، البتہ سنت یہ ہے کہ اس کو دھو کر استعمال کرے (۳) مسواک کی فضیلت معلوم ہوئی، مہلب نے فرمایا:۔زیادہ عمر والے کی تقدیم ہر چیز میں کرنی چاہیے، جبکہ لوگ ترتیب سے نہ بیٹھے ہوں، جب ترتیب سے ہوں تو پھر سنت یہ ہے کہ دائیں سے شروع کرے (عمدۃ ۹۵۷-۱) ایسا ہی فتح الباری میں ابن بطال وغیرہ سے نقل ہوا ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے شرح تراجم کے تحت لکھا:۔ نبی کریم ﷺ کی عادت مبارکہ تھی کہ جب کوئی معمولی چیز آتی تو چھوٹوں کو عنایت فرماتے تھے، اور جب کوئی بڑی چیز آتی تھی تو بڑوں کو دیتے تھے، اس پر آپ نے مسواک بھی چھوٹے کو دی اور اس کو چھوٹا سمجھا تو آپ سے کہا گیا کہ بڑے کو دیجئے! اس سے خدا کے نزدیک مسواک کی فضیلت وبڑائی معلوم ہوئی۔

بَابُ فَضْلِ مَنْ بَاتَ عَلَى الْوُضُوْءِ

(رات کو باوضو سونے والے کی فضیلت)

(۲۴۲) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُقَاتِلٍ قَالَ اَنَا عَبْدُ اللهِ قَالَ اَنَا سُفْيٰنُ عَنْ مَّنْصُوْرٍ عَنْ سَعْدِ بْنِ عُبَيْدَةَ عَنِ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اِذَاَتَيْتَ مَضْجَعَكَ فَتَوَضَّأْ وُضُوْءَكَ لِلصَّلٰوةِ ثُمَّ اضْطَجِعْ عَلٰى شِقِّكَ الْاَيْمَنِ ثُمَّ قُلِ اللّٰهُمَّ اَسْلَمْتُ وَجْهِيَ اِلَيْكَ وَفَوَّضْتُ اَمْرِيْ اِلَيْكَ وَاَلْجَأْتُ ظَهْرِيْ اِلَيْكَ رَغْبَةً وَّ رَهْبَةً اِلَيْكَ لَا مَلْجَاءَ وَلَا مَنْجَاءَ مِنْكَ اِلَّا اِلَيْكَ اَللّٰهُمَّ اٰمَنْتُ بِكِتَابِكَ الَّذِيْ اَنْزَلْتَ وبنبيك الَّذِيْ اَرْسَلْتَ فَاِنْ مُّتَّ مِنْ لَيْلَتِكَ فَاَنْتَ عَلَى الْفِطْرَةِ وَاجْعَلْهُنَّ اٰخِرَ مَا تَتَكَلَّمُ بِهٖ قَالَ فَرَدَّدْتُهَا عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمَّا بَلَغْتُ اَللّٰهُمَّ اٰمَنْتُ بِكِتَابِكَ الَّذِيْ اَنْزَلْتَ قُلْتُ وَرَسُوْلِكَ قَالَ لَا وَنَبِيِّكَ الَّذِيْ اَرْسَلْتَ:۔

ترجمہ: حضرت براء بن عازب سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:۔ جب تم اپنے بستر پر جاؤ تو اس طرح وضو کرو جیسے نماز کے لئے کرتے ہو، پھر داہنی طرف کروٹ پر لیٹ رہو اور یوں کہو، اے اللہ میں نے اپنا چہرہ تیری طرف جھکادیا، اپنا معاملہ تیرے ہی سپرد کردیا، میں نے تیرے ثواب کی توقع اور تیرے عذاب کے ڈر سے تجھے ہی اپنا پشت پناہ بنایا تیرے سوا کہیں پناہ اور نجات کی جگہ نہیں، اے اللہ جو کتاب تونے نازل کی ہے میں اس پر ایمان لایا جو نبی تونے (مخلوق کی ہدایت کے لئے) بھیجا ہے میں اس پر ایمان لایا، تو اگر اس حالت میں اسی رات مرگیا تو فطرت (یعنی صحیح دین) پر مرے گا اور اس دعا کو سب سے آخر میں پڑھو کہ اس کے بعد کوئی بات نہ ہو، براء کہتے ہیں کہ

میں نے رسول اللہ ﷺ کے سامنے اس دعاء کو دوبارہ پڑھا، جب میں اٰمنت بکتا بك الذی انزلت پر پہنچا تو میں نے وَرَسُوْلِكَ (کالفظ) کہا، آپ نے فرمایا نہیں (یوں کہو) ونبیك الذی ارسلت۔

تشریح: حدیث الباب سے سونے سے قبل باوضو ہونے کی فضیلت ثابت ہوئی، محقق عینیؒ نے لکھا کہ اس باب کو پہلے باب سے مناسبت یہ ہے کہ ہر ایک میں فضیلت و اجر حاصل کرنے کی ترغیب ہے، اور اس کو ابوابِ سابقہ کے ساتھ لانے کی وجہ یہ ہے کہ یہ بھی متعلقاتِ وضو میں سے ہے۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ یہ وضو احداث کی وجہ سے ہے نماز کے لئے نہیں ہے۔ اب چونکہ کتب فقہ میں صرف وضوءِ صلوۃ کا ذکر ملتا ہے اور وہی مشہور ہو گیا اس لئے یہ وضوءِ احداث ضامل اور نظروں سے اوجھل ہو گیا ہے اور مسلم شریف کی حدیث میں جو "الطهور شطر الایمان" وارد ہے، وہ تمام انواعِ وضوء و اقسامِ تطہیر کو شامل ہے، اس کا مطلب صرف وضوءِ معروف نہیں ہے پھر یہ سوال ہوتا ہے کہ اگر کوئی شخص پہلے سے باوضو ہو تو وہ بھی سونے کے وقت مکرر وضو کرے یا نہ کرے، بظاہر حنفیہ کے یہاں اس کا استحباب بحالتِ حدث ہے اور جنبی کو بھی اگر وہ سونا چاہے تو وضوء کر کے سونا چاہیے کیونکہ تنویر الحوالک میں حضرت میمونہ بنت سعدؓ سے ماثور ہے کہ ان سے جنبی کے سونے کے متعلق دریافت کیا گیا تو فرمایا:۔ مجھے پسند نہیں کہ وہ بغیر وضوء کے سو جائے، ڈر ہے کہ مر جائے تو اس کے پاس حضرت جبریل علیہ السلام تشریف نہ لائیں، اس کو حضرت مولانا عبدالحی صاحب نے بھی

موطاء میں نقل کیا ہے اور حضرت ابن عمرؓ کا بھی وضوء کا معمول تھا، مگر وہ اپنے وضوءِ نوم میں مسح راس نہ کرتے تھے، غالباً ان کے پاس اس کی دلیل ہوگی۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے مزید فرمایا کہ میرے پاس بھی[1] اس بارے میں متعدد عمدہ اور اچھی سند کی احادیث موجود ہیں۔ محقق عینی نے لکھا:۔ یہ وضو مستحب ہے لیکن اگر پہلے سے باوضوء ہے تو پہلا وضو ہی کافی ہے کیونکہ مقصود وطہارت کی حالت میں سونا ہے اس ڈر سے کہ اگر اس رات میں مر جائے تو بے طہارت نہ مرے، دوسرے یہ کہ اس وضوءِ طہارت کی برکت سے اس کو اچھے اور سچے خواب نظر آئیں گے اور شیطانی اثرات سے محفوظ رہے گا (عمدہ ۹۶۰۔۱)

حافظ ابن حجرؒ نے یہ رائے لکھی کہ بظاہر حدیث الباب سے تجدیدِ وضو کا استحباب مفہوم ہوتا ہے، یعنی اگر چہ طہارت پر ہو پھر بھی وضو کرے تاہم احتمال اس امر کا ہے کہ یہ امرِ وضو عند النوم حالتِ حدث ہی کے ساتھ خاص ہو۔ (فتح الباری ۲۴۸۔۱)

حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ بھی فرمایا:۔ ہمارے فقہاء نے تصریح کی ہے کہ یہ وضو جو سونے سے قبل کرے گا وہ بول و براز وغیرہ سے نہ ٹوٹے گا در مختار اور عین العلم ملخص احیاء العلوم امام غزالی میں اسی طرح ہے، راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ بظاہر عدم انتقاض سے مراد یہ ہے کہ جو فضیلت وضو نوم کی ہے، وہ ان نواقض وضو کی وجہ سے مرتفع نہ ہوگی جس طرح خود نوم سے بھی مرتفع نہ ہوگی، حالانکہ نوم بھی ناقضِ وضو ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

دعاءِ نوم کے معانی وتشریحات:

اسلمت وجھی الیک۔ محقق عینی نے لکھا کہ دوسری روایت میں اسلمت نفسی الیک ہے، وجہ و نفس سے مراد یہاں ذات ہے ابن الجوزی نے کہا کہ وجہ حقیقۃً بھی مراد ہو سکتا ہے اور وجہ سے مراد قصد بھی ہو سکتا ہے گویا کہتا ہے "میں اپنی طلبِ سلامتی کے لئے تیرا ہی قصد کرتا ہوں، قرطبی نے کہا کہ وجہ سے مراد قصد و عملِ صالح ہے اور ایک روایت میں "اسلمت نفسی الیک وجھت وجھی الیک" بھی ہے

---

[1] حضرتؒ درس کے وقت اکثر اپنی یادداشتوں کے حوالہ دیا کرتے تھے، اور آپ کی نہایت اہم حدیثی یادداشتوں کے دو بکس تھے جو ہزار افسوس ہے کہ آپ کی وفات کے بعد ضائع ہو گئے اور اب صرف نسخۂ آثار السنن نیموی کے اوپر لکھی ہوئی قلمی یادداشتیں موجود ہیں جن کو راقم الحروف نے حضرتؒ کے ورثہ سے منگوا کر مجلس علمی ڈابھیل میں محفوظ کر دیا تھا اور مولانا الحاج محمد میاں سمکی افریقیؒ نے زر کثیر صرف کر کے یورپ میں اس کی فوٹو کرا کر کچھ نسخے تیار کرائے تھے جو مشہور کتب خانوں اور اہلِ علم کے پاس موجود ہیں، کاش! وہ سب ذخیرہ اس وقت موجود ہوتا تو بڑا کام ہو سکتا تھا۔ ولکن لا راد لقضائہ۔ مؤلف۔

کہ دنوں کو جمع کیا گیا، جس سے دونون کا تغایر معلوم ہوتا ہے پھر اسلمت کے معنی سلمت اور استسلمت دونوں کے آتے ہیں، یعنی میں نے اپنی جان تیرے سپرد کر دی کیونکہ میری اپنی ذاتی قدرت کچھ نہیں ہے نہ میری تدبیر جلب منفعت و دفع مضرت کی تیری مشئیت کے بغیر کارگر ہو سکتی ہے، لہٰذا میری جان کے سارے معاملات تیری سپردگی میں ہیں، جیسا آپ ارادہ کریں گے اسی طرح ہوگا اور استسلمت کی صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ میں نے آپ کے سامنے سپر ڈال دی ہے جو کچھ بھی آپ میرے حق میں فیصلہ یا معاملہ کریں اس کے سامنے میرا سرِ تسلیم خم ہے، کسی بات پر مجھے اعتراض کا حق نہیں ہے۔ فوضت امری الیک ۔ میں نے اپنے سارے معاملات تجھے سونپ دیئے، میں کسی کام میں بغیر تیری مدد و نصرت کے اپنی طاقت و قوت پر بھروسہ کرنے سے برأت کرتا ہوں، لہٰذا میرے کاموں میں جو مشکلات اور پریشانیاں پیش آسکتی ہیں ان سے میری حفاظت کیجئے! اور جو بہتری و عمدگی کی صورتیں پیش آسکتی ہیں ان سے مجھے نفع گیر دیجئے! علامہ طیبیؒ نے کہا:۔ ان سے دعائیہ کلمات کی نظم و ترتیب میں بہت سے عجائب و غرائب ہیں جن کو اہلِ بیان و معانی میں سے بھی صرف ناقدینِ فن ہی جان سکتے ہیں، مثلاً اسلمت نفسی سے اشارہ ہے کہ میرے سارے عملی جوارح حق تعالیٰ کے اوامر ونواہی کے سامنے پوری طرح منقاد و مطیع ہو چکے ہیں۔ اور وجہت وجہی سے اشارہ ہے کہ میری ذات و حقیقت سب کچھ حق تعالیٰ کے لئے سراپا اخلاص بن گئی ہے، ریاء نفاق وغیرہ کے شائبوں سے دور ہو گئی ہے، فوضت امری الیک سے اشارہ ہے کہ میرے سارے داخلی و خارجی امور حق تعالیٰ کی طرف سونپ دیئے گئے ہیں کہ ان کا مدبر اس کے سوا دوسرا نہیں ہے، پھر اس کے بعد الجأت ظہری الیک سے اشارہ ہے کہ تفویض امور کے بعد وہ اپنے معاملاتِ اصلاحِ معاش و معاد میں عملی طور پر بھی ہر آن حق تعالیٰ ہی کا محتاج ہے کہ وہی اس کو اسبابِ خارجی و داخلی کی مضرات و مہلکات سے بچا سکتا ہے، وغیرہ (عمدۃ القاری ۹۵۸۔۱)

داہنی کروٹ پر سونا

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ انبیاء علیہم السلام اسی طرح سویا کرتے تھے، کیونکہ داہنی جانب کو ترجیح دینا تمام مواقع میں شریعت کو زیادہ پسندیدہ ہے، اور سونے میں داہنی کروٹ اس لئے بھی پسند کی گئی کہ اس میں دل لٹکا رہتا ہے جس سے نیند کا استغراق نہیں ہوتا یعنی بہت زیادہ غفلت نہیں ہوتی اور انسان اس صورت میں آسانی و عجلت سے بیدار ہو جاتا ہے۔ پھر ابوداؤد کی ایک روایت سے یہ بھی ثابت ہے کہ انبیاء علیہم السلام چت لیٹ کر سوتے تھے، لہٰذا مناسب یہ ہے کہ سونے کے وقت پہلے اس روایت کے مطابق چت لیٹے، پھر روایتِ بخاری کے مطابق داہنی کروٹ پر لیٹے، اور پیٹ کے بل اوندھا ہو کر سونا اہل جہنم کا طریقہ ہے اس سے بچنا چاہیے! رہا بائیں کروٹ پر سونا تو اس میں دنیوی فائدہ ضرور ہے کہ اطباء کہتے ہیں بائیں کروٹ پر سونے سے راحت و سہولت زیادہ ہے اور کھانا بھی زیادہ اچھا ہضم ہوتا ہے، صحت بھی اس سے اچھی بنتی ہے (چونکہ شریعت محمدیہ میں زیادہ کھانا ہی محمود نہیں ہے بلکہ بقول حضرت عائشہؓ اسلام میں سب سے پہلی بدعت پیٹ بھر کر کھانے ہی کی شروع ہوئی، اس لئے زیادہ کھانے کے مضر اثرات کو کم کرنے کی تدابیر بھی شریعت نے تلقین نہیں کیں، تاہم حسبِ ضرورت بائیں کروٹ پر سونے کے جواز سے انکار نہیں ہو سکتا اور دفعِ مضرت کے لئے کوئی حرج بھی نہیں، واللہ اعلم۔

علامہ کرمانی کی غلطی

محقق عینی نے لکھا کہ کرمانی نے داہنی کروٹ لیٹ کر سونے کو کتبِ طب کا حوالہ دے کر انحدارِ طعام و سہولت ہضم کا معاون لکھا ہے، یہ بات غلط ہے کیونکہ اطباء نے تو اس کے خلاف یعنی بائیں کروٹ کے لئے لکھا ہے کہ اس سے بدن کو زیادہ راحت ملتی ہے اور انہضام طعام اچھا ہوتا ہے بہر حال! اتباع سنت زیادہ بہتر اور اولیٰ ہے (عمدہ ۹۶۰۔۱)

موت علی الفطرۃ کا مطلب

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ یعنی تموت کما جئت من عنداللہ تعالےٰ اوراس کا اردو ترجمہ یہ ہے کہ "جیسے تم خدائے تعالےٰ کے یہاں سے (اسلامی فطرت پر معاصی سے پاک وصاف آئے تھے، ویسے ہی لوٹ جاؤ گے۔

براعتِ اختتام: حافظ ابن حجرؒ نے لکھا:۔ امام بخاری نے مذکورہ حدیث الباب پر کتاب الوضوء کو اس لئے ختم کیا ہے کہ یہ انسان کے زمانۂ بیداری کا روزانہ آخری وضو ہوتا ہے، دوسرے خود حدیث میں بھی کلماتِ مذکورہ کو بیداری کے آخری کلمات قرار دیا ہے، لہٰذا اس سے امام بخاری نے ختمِ کتاب کی طرف اشارہ کر دیا واللہ الہادی للصواب (فتح الباری ۳۴۹)

حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے لکھا کہ امام بخاری ہر کتاب کے آخر میں آخرِ حیات کی طرف اشارہ کیا کرتے ہیں اور موت کو یاد دلایا کرتے ہیں، چنانچہ یہاں بھی یہی صورت ہے اور اس کے لئے زیادہ صراحت حدیث کے لفظ فان امت سے مل رہی ہے (حاشیۂ لامع الدراری ۱۰۴۔ا) **وبہ تختم ھذا الجزاء والحمد للہ اولا و آخرا. ولنقم بکفارۃ المجلس سبحانک اللھم وبحمدک اشھد ان لآ الٰہ الاانت استغفرک و اتوب الیک وانا الاحقر سید احمد رضا عفااللہ عنہ**

بجنور ۳ جون ۱۹۶۵ء / ۲ صفر ۸۵ھ

(ضروری فائدہ) حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ میرے نزدیک نبی کریم ﷺ کی نیند حالتِ جنابت میں بغیر غسل یا وضو کے ثابت نہیں ہے اور ایسی حالت میں تیمّم بھی ثابت ہے جیسا کہ فتح میں مصنف ابن ابی شیبہ کے حوالہ سے نقل ہوا ہے اور بحر میں ہے کہ جن امور کے لئے طہارت شرط نہیں ہے ان میں تیمّم باوجود پانی کی موجودگی کے بھی صحیح ہے یہ ایک جماعتِ علماء کا مختار مسئلہ ہے اور میرے نزدیک بھی یہی صحیح ہے۔

انوار الباری ۹

اردو شرح

صحیح البخاری

تقدمہ

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡمِ

الحمد للّٰہ جامع الاشتات ، ومحیی الاموات ، واشھد ان لا الٰہ الا اللہ وحدہٗ لا شریک لہٗ شھادۃ تکتب الحسنات ، وتمحو السیئات ، وتنجی من المھلکات ، واشھد ان محمدا عبدہ ورسولہ المبعوث بجوامع الکلمات ، الآمر بالخیرات ، الناھی عن المنکرات ، صلی اللہ تعالیٰ علیہ وعلی آلہ وصحبہ صلاۃ دائمۃ بدوام الارض والسموات ، امابعد:

انوارالباری کی ساتویں جلد (نویں قسط) پیش ہے جو کتاب الغسل پر ختم ہورہی ہے، تالیفی کام الحمدللہ تسلسل کے ساتھ جاری ہے، اگرچہ طباعت واشاعت کے موانع ومشکلات کے باعث اوقات اشاعت میں ہمواری و باقاعدگی میسر نہ ہوسکی، جس سے ناظرین انوارالباری کو تکلیف انتظار اور شکایت کا موقع ملا، اور اس کے لئے ہم عذر خواہ ہیں اپنی کوشش یہی رہی اور آئندہ اور زیادہ ہوگی کہ سال کے اندر کم سے کم تین جلدیں ضرور شائع ہوجایا کریں، اللہ تعالیٰ مسبب الاسباب اور ہر دشوار کو آسان کرنے والے ہیں، ان ہی کی بارگاہ میں ہم سب کو درخواست والتجاء کرنی چاہیے کہ وہ ہمارے ارادوں کو اپنی مشیت سے نوازیں اور دشواریوں کو سہولتوں سے بدل دیں، **وما ذٰلک علی اللہ بعزیز**

ناظرین انوارالباری کے بے شمار خطوط سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس کی افادیت واہمیت کا صحیح اندازہ کررہے ہیں اور اس کی ہر اشاعت کا بڑی بے چینی سے انتظار کرتے ہیں، بعض خطوط ایسے بھی آتے ہیں کہ اس تالیف کو مختصر کیا جائے تاکہ جلد پوری ہوسکے، مگر بہت بڑی اکثریت کا اور خود ہمارا بھی دلی تقاضا یہ ہے کہ جس معیار و پیمانہ سے کام کو شروع کیا گیا تھا اور جس نہج پر کام ہورہا ہے اس کو گرایا نہ جائے، جتنی عمر خدا کے علم میں باقی ہے اور اس کے لحاظ سے جتنا کام مقدر ہے وہ محض اس کے فضل وانعام سے پورا ہو جائے گا اور جو باقی رہے گا اس کی تکمیل اس نہج پر بعد والے کریں گے ان شاءاللہ تعالیٰ **وعلیّ ان اسعی ولیس علیّ اتمام المقاصد**

شرح حدیث کا یہ کام حضرت امام العصر خاتم المحدثین علامہ کشمیری قدس سرہٗ کے افادات عالیہ کی روشنی میں جس تحقیق وریسرچ کے اعلیٰ معیار سے کیا جارہا ہے، اور ہر بحث کو بطور ''حرف آخر'' لکھنے کی سعی کی جارہی ہے اس کا اعتراف علمی حلقوں سے برابر ہورہا ہے اور یہی چیز ہمارے عزم و حوصلہ کو آگے بڑھارہی ہے، نیز شرح حدیث کے سلسلہ میں ''بحث ونظر'' کے تحت جو قرآن مجید کی مشکلات کے تفسیری حل اور فقہی مسائل کے دوٹوک فیصلے پیش کئے جاتے ہیں وہ بھی نہایت اہم ہیں۔ قرآن مجید، حدیث وفقہ کا جو باہمی تعلق وربط ہمارے حضرت شاہ صاحب بیان کرتے ہیں اور ان تینوں کے حل مشکلات کے لئے جو کدوکاوش وہ کیا کرتے تھے، وہ درحقیقت آپ کی علمی زندگی کا نہایت اہم اور مخصوص باب تھا، جس کا مطالعہ ناظرین انوارالباری اب تک کرتے رہے اور آئندہ بھی کریں گے۔

حضرت شاہ صاحب فرمایا کرتے تھے کہ دین اسلام میں سب سے بڑا درجہ قرآن مجید کا ہے مگر اس کے تمام مقاصد ومطالب کی تعیین بغیر ذخیرہ احادیث صحیحہ کے نہیں ہوسکتی، دوسرے الفاظ میں گویا قرآن مجید معلق ہے بغیر رجوع الفاظ حدیث کے، اور تعلیق کا مطلب یہ ہے کہ جب

تک حدیث کی طرف رجوع نہ کریں گے، فکر ونظر کا تردد ختم نہ ہوگا کہ وہ ایک خاص اور متعین مراد پر ٹھہر جائے، کیونکہ لغت تو صرف بیان معانی موضوعہ کے لئے ہے، مراد متکلم اس سے حاصل نہ ہوگی اور یہ چیز بسا اوقات کلام ناس میں بھی دشوار ہوتی ہے، کلام معجز نظام میں تو اس کا حصول اور بھی زیادہ دشوار ہے، پھر یہ کہ کلام جس قدر اونچا ہوتا ہے اس کے وجوہ ومعانی میں احتمالات بھی زیادہ ہوتے ہیں (کلام الملوک ملوک الکلام) اور قرآن مجید کے لئے جو یسرنا القرآن کہا گیا ہے، وہ بلحاظ اعتبار واتعاظ ہے، کہ اس کے قصص وامثال سے عبرت ونصیحت حاصل کرنا آسان ہے، باقی اس کے علوم خاصہ اور معانی واحکام کی آسانی نہیں بتلائی گئی ہے کہ اس سے تو بڑے بڑوں کے چھکے پانی ہوتے ہیں اور اکابر علماء امت بھی ان کے سامنے عاجزی کا اعتراف کرنے پر مجبور ہوتے ہیں۔

غرض علوم واحکام قرآنی کا انکشاف حق انکشاف احادیث رسول اکرم علیہ کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے، اس کے بعد معانی ومقاصد حدیث کو عملی شکل دینے کے لئے فقہ کی ضرورت ہے، اور یہاں بھی ہم دوسرے الفاظ میں اس طرح کہہ سکتے ہیں کہ حدیث معلق ہے فقہ پر، یعنی فقہ فی حد ذاتہ تو حدیث کا محتاج ہے، لیکن عمل کے لئے وہ فقہ کی محتاج ہے، کیونکہ حدیث کے مراد متعین ہو کر ٹھہر جائے اور اس کے دوسرے سارے احتمالات منقطع ہو جائیں، یہ جب ہی ہوتا ہے کہ اقوال فقہاء اور مذاہب ائمہ مجتہدین کی طرف رجوع کیا جائے، ان میں پوری طرح غور وفکر اور تعمق کرنے کے بعد تمام وجوہ ومحامل سامنے آجاتے ہیں اور ان کی ترجیح کا راستہ بھی آسان ہو جاتا ہے۔ الحاصل فقہ وہ علم ہے جس کے ذریعہ تعیین مراد حدیث کی راہ ملتی ہے اور حدیث سے علوم قرآنی کے باب کھلتے ہیں، اور اس بات کو اچھی طرح سمجھ لینے کے بعد آگے تحقیق کا مرحلہ یہ آتا ہے کہ ان تینوں کی مشکلات کا حل تلاش کیا جائے۔''

جو بات ہم نے حضرت شاہ صاحب کے حوالہ سے اوپر نقل کی ہے، درحقیقت وہی آپ کے خاص علمی مذاق اور آپ کے ۳۰۔۴۰ سالہ وسیع ترین علمی مطالعہ اور خاص طرز تحقیق کے اسباب ومحرکات ہیں، ہمیشہ دیکھا کہ آپ کسی نہ کسی وقت مشکل کو حل کرنے کی طرف متوجہ رہتے تھے، اگرچہ تصنیف کے نقطہ نظر سے نہیں، مگر قرآنی مشکلات پر کافی یادداشتیں لکھ گئے اور جتنا کچھ ہمیں میسر ہوا تھا، اس کو احقر نے ''مشکلات القرآن'' کے نام سے مرتب کر کے مع تخریج حوالات مجلس علمی ڈابھیل سے بہت عرصہ قبل شائع کر دیا تھا اور اس سے انوارالباری میں بھی برابر استفادہ ہوتا رہے گا، اسی طرح درس حدیث کے وقت آپ کا بڑا مقصد حدیث وفقہ کے مشکلات کو حل کرنا ہوتا تھا اور اسی لئے آپ کے افادات کو ہم ''حرف آخر'' کا درجہ دیتے ہیں لعل اللہ یحدث بعد ذلک امرا۔

ہمارا ارادہ یہاں اس سلسلہ کی کچھ نمایاں مثالیں بھی پیش کرنے کا تھا، مگر طوالت کے ڈر سے اس کو ترک کرتے ہیں اور اس لئے بھی کہ ناظرین انوارالباری خود ہی اس امتیاز پر نظر کر رہے ہیں جیسا کہ ان کے خطوط سے معلوم ہوتا ہے۔

احقر

سید احمد رضا عفا اللہ عنہ

بجنور۔۔۔۔۳۰ اپریل ۱۹۶۶ء

کتاب الغسل

وقول الله تعالی وان کنتم جنبا فاطهروا الی قوله لعلکم تشکرون وقوله یایها الذین امنوا الی قوله عفوا غفورا.

باب الوضوء قبل الغسل

(غسل سے پہلے وضو کرنا)

(۲۴۳) حدثنا عبدالله بن یوسف قال انا مالک عن هشام عن ابیه عن عائشه زوج النبی ﷺ ان النبی ﷺ کان اذا غتسل من الجنابة بدأفغسل یدیه ثم یتوضأ کما یتوضأللصلوة ثم یدخل اصابعه فی المآء فیخلل بها اصول الشعرثم یصب علیٰ رأسه ثلث غرف بیدیه ثم یفیض الماء علیٰ جلده کله

(۲۴۴) حدثنا محمد بن یوسف قال ثنا سفیٰن عن الاعمش عن سالم ابن ابی الجعد عن کریب عن ابن عباس عن میمونة زوج النبی ﷺ قالت توضأ رسول الله ﷺ وضوءہٗ للصلوة غیررجلیه وغسل فرجه وما اصابه من الاذی ثم افاض علیه الماء ثم نحی رجلیه فغسلهما هذه غسله من الجنابة

ترجمہ (۲۴۳) حضرت عائشہ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ جب غسل فرماتے تو پہلے اپنے دونوں ہاتھوں کو دھوتے پھر اسی طرح وضو کرتے جیسا نماز کے لیے آپ کی عادت تھی پھر پانی میں اپنی انگلیاں ڈبوتے اور ان سے بالوں کی جڑوں کا خلال کرتے پھر اپنے ہاتھوں سے تین چلو سر پر ڈالتے تھے پھر تمام بدن پر پانی بہالیتے تھے

ترجمہ (۲۴۴) حضرت میمونہ زوجہ مطہرہ نبی کریم ﷺ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے نماز کے وضو کی طرح ایک مرتبہ وضو کیا البتہ پاؤں نہیں دھوئے، پھر اپنی شرم گاہ کو دھویا اور جہاں کہیں بھی نجاست لگ گئی تھی اس کو دھویا پھر اپنے اوپر پانی بہالیا پھر سابقہ جگہ سے ہٹ کر اپنے دونوں پاؤں کو دھویا یہ تھا آپ کا غسل جنابت۔

تشریح: محقق عینی نے لکھا کہ امام بخاری نے طہارت صغریٰ کا بیان ختم کر کے طہارت کبریٰ کا ذکر شروع کیا ہے اور صغریٰ کی تقدیم اس لیے کی کہ اس کی ضرورت زیادہ پیش آتی ہے بہ نسبت کبریٰ کے، پھر بخاری شریف کے مطبوعہ متداول نسخوں میں اور عمدۃ القاری میں بھی اوپر کی دونوں آیات قرآنیہ باختصار درج ہیں اسی لیے ہم نے ان کا ترجمہ نہیں لکھا اور فتح الباری میں مکمل آیتیں درج ہیں ان دونوں آیات میں غسل اور تیمم کے احکامات بیان ہوئے ہیں اور غسل کا حکم پہلی آیت میں لفظ فاطهروا سے اور دوسری میں حتی تغتسلوا سے دیا گیا ہے محقق عینی نے لکھا ہے کہ فاطهروا باب تفعل سے ہے جو طہارت میں مبالغہ وزیادتی عمل کا مقتضی ہے اس لیے تطہر اور اغتسال کے ایک ہی معنی ہیں

ہمارے حضرت شاہ صاحب نے وقت درس فرمایا تھا کہ تطہر کے لغوی معنی ہی غسل کرنے کے ہیں لہذا باب تفعل کی وجہ سے مبالغہ یا تکلف وتاویل کی ضرورت ہی نہیں

دونوں آیات ذکر کرنے کی وجہ

علامہ کرمانی نے کہا کہ امام بخاری کی غرض یہ بتلانا ہے کہ غسل جنبی کا وجوب قرآن مجید سے مستفاد ہے اور اسی توجیہ کو محقق عینی نے بھی اختیار کیا ہے پھر حافظ نے آیت مائدہ مذکورہ کو آیت نساء مذکورہ پر مقدم کرنے کی توجیہ میں یہ دقیق نکتہ لکھا کہ مائدہ کے لفظ فاطهروا میں اجمال ہے اور نساء کے لفظ حتی تغتسلوا میں تصریح اغتسال و بیان تطہیر مذکور ہے

محقق عینی کا نقد: آپ نے توجیہ مذکور پر نقد کیا کہ لفظ فاطھروا میں کوئی اجمال نہیں ہے نہ لغۃً نہ اصطلاحاً کیونکہ اس کے تو معنی ہی ہر دو لحاظ سے غسل بدن کے ہیں (لہٰذا یہاں نکتہ مذکورہ کے لیے کوئی گنجائش نہیں ہے (عمدۃ ۳-۲)

بحث و نظر: کیفیت غسل جنابت میں علماء امت کا اختلاف کئی قسم کا ہے مثلاً اس کے فرائض میں سنن و مستحبات میں وغیرہ اس لیے ہم پہلے یہاں تفصیل مذاہب ذکر کرتے ہیں۔ پھر اہم مسائل زیر بحث آئیں گے۔

تفصیل مذاہب: (۱) حنفیہ کے یہاں غسل کے فرائض تین ہیں مضمضہ۔ استنشاق اور سارے بدن پر پانی پہنچانا۔ سنن وضو بارہ ہیں ابتداء میں نیت غسل۔ زبان سے بھی اظہار ارادہ غسل جنابت۔ بسم اللہ سے شروع کرنا۔ گٹوں تک ہاتھ دھونا اس کے بعد شرم گاہ کو دھونا۔ اگر چہ اس پر نجاست نہ ہو۔ غسل سے پہلے ہی بدن سے نجاست دور کرنا غسل سے پہلے پورا وضو بھی کرنا لیکن اگر غسل کی جگہ خراب ہو تو پاؤں کا دھونا مؤخر کردے پورا بدن تین بار دھونا اور سر سے شروع کرنا ان تین بار میں سے پہلی مرتبہ فرض ہے اور باقی دو سنت ہیں دلک یعنی بدن کو ہاتھوں سے مل کر دھونا دائیں جانب بدن کو پہلے دھونا اور ہر ایک کو تین بار دھونا غسل کے سب اعمال مذکورہ ترتیب مذکور کی رعایت کرنا ان کے علاوہ جو باتیں وضو میں سنت ہیں غسل میں بھی سنت ہیں اور جو مستحبات وضو کے ہیں غسل کے بھی ہیں بجز دعا ماثور کے، کیونکہ غسل کی جگہ میں ماء مستعمل بہتا ہے جس میں اکثر پلیدی ونجاست ملی ہوتی ہے اور ایسی جگہ ظاہر ہے ذکر اللہ کے لیے موزوں نہیں ہے۔

(۲) مالکیہ کے یہاں غسل کے فرائض پانچ ہیں نیت سارے بدن پر پانی پہنچانا دلک یعنی سارے جسم کو پانی بہانے کے ساتھ یا بعد کو اعضاء کے خشک ہونے سے پہلے ہاتھ وغیرہ سے ملنا لیکن یہ فریضہ عذر سے ساقط ہو جاتا ہے۔ پے در پے اعضا دھونا بشرط یادو قدرت (یعنی بھول و معذوری کی صورت مستثنیٰ ہے جسم کے تمام بالوں میں خلال کرنا سنن وضو صرف چار ہیں گٹوں تک ہاتھ دھونا مضمضہ استنشاق استنشار یعنی ناک سے پانی نکالنا اور کانوں کے سوراخ صاف کرنا مستحبات غسل دس ہیں جن میں اہم یہ ہیں اعلی بدن کو اسفل بدن سے پہلے دھونا بجز شرم گاہ کے کہ اس کو پہلے دھونا چاہیے تاکہ مس فرج سے نقض وضو نہ ہو اور عورت کو بھی اس حکم میں مرد کے ساتھ خواہ مخواہ برابر کر دیا گیا ہے اگر چہ اس کا وضو مس فرج سے نہیں ٹوٹتا پانی اتنی کم مقدار میں بہایا جائے کہ صرف اعضاء دھونے کیے لیے کافی ہو نیت کا استحضار آخر غسل تک رہنا چاہیے وقت غسل سکوت کرنا بجز ذکر اللہ یا ضرورت کے لیے۔

(۳) شافعیہ کے نزدیک غسل کے فرض صرف دو ہیں نیت اور تمام بدن پر پانی پہنچانا سنن وضو ۱۲ ہیں جن میں سے خاص اور اہم یہ ہیں ستر عورت اگر چہ خلوت ہی ہو بالوں کے علاوہ انگلیوں کا بھی خلال۔ غسل جنابت سے قبل نہ بال منڈوانا اور نہ ناخن کٹوانا، بغیر عذر کے دوسرے سے غسل میں مدد نہ لینا۔ استقبال قبلہ۔ شافعیہ کے یہاں سنت و مستحب برابر ہیں۔

(۴) حنابلہ کے یہاں غسل کا فرض صرف ایک ہی ہے یعنی سارے جسم پر پانی پہنچادینا۔ لیکن جسم میں منہ اور ناک شامل ہیں یعنی ان دونوں کو اندر سے دھونا ظاہر بدن کی طرح واجب وضروری ہے جس طرح حنفیہ کے یہاں ضروری ہے۔

سنن غسل سات ہیں جن میں سے پاؤں کا مکرر دھونا بھی ہے کہ جاء غسل سے ہٹ کر پھر دھوئے اور غسل کے شروع میں بسم اللہ کہنا بشرط علم و یاد تو واجب ہے اور جہالت و بھول کی صورت میں معاف ہے۔ شافعیہ کی طرح سنت و مندوب میں ان کے یہاں بھی فرق نہیں ہے۔ (کتاب الفقہ ص ۸۳ ج ۱)

دلک کی بحث: جیسا کہ اوپر تفصیل مذاہب سے معلوم ہوا فرائض ومہمات غسل میں ایک تو بڑا اختلاف دلک کے بارے میں ہے کہ مالکیہ اس کو فرض وواجب قرار دیتے ہیں اور دوسرے ائمہ حنفیہ کے ساتھ ہیں اور اس کو سنت کے درجہ میں مانتے ہیں دوسرا اختلاف مضمضہ واستنشاق کا ہے کہ حنفیہ وحنابلہ اس کو غسل میں ضروری فرماتے ہیں اور مالکیہ وشافعیہ بدرجہ سنت سمجھتے ہیں۔ امام بخاری نے دلک پر کوئی باب نہیں باندھا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی

اس کو ضروری نہیں سمجھتے، آگے امام بخاری مضمضہ واستنشاق پر مستقل باب قائم کریں گے، اس سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس بارے میں حنفیہ و حنابلہ کے ساتھ ہیں اور عدم وجوب ہی کے قائل ہیں اور جو کچھ حافظ ابن حجر نے سمجھا اور ابن بطال کے قول سے وجوب کی طرف سہارا ڈھونڈا ہے اس کو محقق عینی نے رد کر دیا ہے۔ یہ سب بحث ہم وہاں لائیں گے۔ یہاں صرف دلک کے بارے میں لکھنا ہے۔ واللہ الموفق

حضرت شاہ صاحب کی رائے

کتاب الغسل کے شروع ہی میں وقت درس بخاری شریف فرمایا کرتے تھے کہ دلک (یعنی کسی عضو کو دھوتے ہوئے پانی ڈالنے کے ساتھ ہاتھ پھرانا کہ عضو خشک نہ رہ جائے) لغوی اعتبار سے غسل کے مفہوم میں داخل ہے جس کا اقرار شیخ ابن ہمام[1] نے بھی فتح القدیر میں کیا ہے اور مالکیہ نے اس میں یہاں تک تشدد کیا ہے کہ بغیر دلک کے غسل کو معتبر ہی نہیں مانتے کہ وہ تو صرف پانی بہانا ہے غسل نہیں ہے، ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اس مسئلہ کا تعلق مراتب احکام سے ہے نصوص شرعیہ سے نہیں ہے یعنی تمام مراتب مسمی کا اعتبار کرنا یا بعض کا مراحل اجتہاد سے ہے، امام مالک نے تمام مراتب کا لحاظ کر کے دلک کو بھی ضروری سمجھا اور دوسرے ائمہ نے بھی عام بات سمجھی کہ تمام مراتب کی رعایت کرو تو وہ بھی غسل کا مصداق ہے اور بعض کی رعایت کرو تو وہ بھی مصداق غسل سے خارج نہیں ہے اور نہ اس کو خلاف نص کہہ سکتے ہیں کیونکہ نص شرعی نے مراتب کی کوئی تصریح نہیں کی ہے، اس نے تو صرف مسمی یعنی ایک نامزد چیز کا حکم کر دیا ہے مثلاً یہاں غسل کا جس کی تعمیل بعض مراتب کے تحقق و وجود سے بھی ہو جاتی ہے اور اسی کے حنفیہ وغیرہم قائل ہیں اور خود مالکیہ کے یہاں بھی بعض صورتوں میں دلک ضروری نہیں رہتا، چنانچہ عارضہ میں ابوالفرج مالکی کا قول نقل ہوا کہ اگر کوئی جنبی پانی کے اندر غوطہ لگائے اور یہ اطمینان ہو جائے کہ پانی سارے اجزاءِ بدن کو پہنچ گیا ہے تو یہ غسل کی صحت کے لئے کافی ہے اور اسی کے قائل امام ابوحنیفہ وشافعی بھی ہیں اور لفظ میں بھی دونوں باتوں کا احتمال موجود ہے، لیکن امام مالک نے عبادت میں احتیاط کا پہلو اختیار کر کے دلک کو بھی ضروری سمجھ لیا ہے جو ان کا اصح قول ہے، دوسرے حضرات نے اس احتمال کو نظر انداز کر دیا ہے چنانچہ علامہ نووی نے شرح المہذب ص ۱۸۵ ج ۲ میں لکھا کہ ''اگر کوئی شخص اپنے سارے بدن پر پانی بہالے اور ہاتھ سے بدن کو نہ ملے یا کثیر پانی میں غوطہ لگالے تو اس کا وضو وغسل درست ہے اور اس کے قائل سارے علماء امت ہیں بجز امام مالک ومزنی کے، کہ وہ دونوں (صحت وضو وغسل کے لئے) دلک کی شرط لگاتے ہیں'' (معارف السنن ص ۳۶۱ ج ۱)

حافظ ابن حزم کی تحقیق

آپ نے محلی میں مسئلہ ۱۸۹ لکھا کہ غسل میں دلک ضروری نہیں ہے اور یہی قول سفیان ثوری اوزاعی، امام احمد، داؤد (ظاہری) امام ابو حنیفہ وشافعی کا بھی ہے۔ البتہ امام مالک نے اس کو واجب قرار دیا ہے۔

عدم وجوب کی دلیل یہ ہے کہ حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے غسل جنابت کے وقت بالوں کی میریاں کھولنے کو پوچھا تو نبی اکرم علیہ السلام نے فرمایا کہ ''اس کی کوئی ضرورت نہیں صرف تین بار سر پر پانی ڈال لینا اور پھر سارے بدن پر پانی بہالینا کافی ہے، پاک ہو جاؤ گی'' اور اسی طرح تمام آثار سے بھی جو حضور اکرم علیہ السلام کے غسل مبارک کا حال معلوم ہوا ہے ان میں بھی کہیں دلک کا ذکر نہیں ہے۔ حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ غسل جنابت کے بارے میں فرمایا ''وضوءِ نماز جیسا وضو کر کے تین بار سر دھولو، پھر اپنے بدن پر پانی بہالو'' نیز شعبی نخعی اور حسن سے مروی ہے کہ جنبی اگر پانی میں غوطہ لگالے تو اس کا غسل ہو گیا اس کے بعد حافظ ابن حزم نے مالکیہ کے دلائل کا پوری طرح جواب دیا ہے، جو قابل مطالعہ ہے (محلی ص ۳۰ ج ۲)

---

[1] شارح نقایہ ملا علی قاریؒ نے یہ بھی تصریح کی ہے کہ حنفیہ میں سے امام ابو یوسفؒ امام مالکؒ کی طرح دلک کو غسل میں واجب کہتے ہیں (شرح النقایہ ص ۱۴)

ظاہریت کے کرشمے

یہاں تحقیق مذکور کی داد دینے کے ساتھ حافظ ابن حزم کی شان ظاہریت کے بھی چند کرشمے ملاحظہ فرما کر آگے بڑھیئے (۱) مسئلہ ۱۹۴ لکھا کہ غوطہ لگانے سے جنبی اس وقت پاک ہوگا کہ جاری پانی میں غوطہ لگائے اور اگر اس نے ماء راکد (ٹھہرے ہوئے پانی) میں غوطہ لگایا تو اس کا غسل درست نہ ہوگا، کیونکہ حضور اکرم ﷺ نے جنبی کو ماء راکد میں غسل کرنے سے منع فرما دیا ہے اور اگر وہ اس میں غسل کر بھی لے گا تو پاک نہ ہوگا اور وہ پانی نجس بھی نہ ہوگا، اس پانی کو وہاں سے نکال کر اس سے ہر قسم کی پاکی حاصل کر سکتے ہیں خواہ وہ ٹھہرا ہوا پانی کم سے کم اور تھوڑا ہو یا میلوں فرسخوں تک پھیلا ہوا کثیر بھی ہو کیونکہ اس میں غسل کرنے سے جنبی کے لئے ممانعت آ گئی ہے البتہ ماء راکد میں اگر کوئی عورت حیض و نفاس سے پاک ہونے کے لئے غسل کرے یا کوئی غسل جمعہ کرے (کہ وہ بھی ابن حزم کے نزدیک فرض و واجب ہے) یا کوئی اور غسل فرض یا غیر فرضی ادا کرے علاوہ جنابت تو وہ غسل بالکل درست ہے اس میں کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ حضور اکرم ﷺ نے جنبی کے سواء کسی کے لئے ممانعت نہیں فرمائی ہے وما ینطق عن الھویٰ ان ھو الا وحی یوحیٰ . وما کان ربک نسیا ۔ (محلی ص ۱۴۰ ج ۲)

(۲) مسئلہ ۱۹۵ یہ ارشاد ہوا کہ جو شخص جمعہ کے دن جنبی ہوا اس کو دو غسل کرنے پڑیں گے، ایک جنابت کا، دوسرا جمعہ کا اور اگر میت کو بھی غسل دیا ہے تو تیسرا غسل بھی ضروری ہو جائے گا، یہ تینوں غسل الگ الگ مستقل نیت کے ساتھ کرنے واجب ہیں اور اگر ایک غسل میں دو یا زیادہ کی نیت کرے گا تو ایک بھی صحیح نہ ہوگا اور غسل کئے ہوئے کا بھی اعادہ ضروری ہوگا آگے اپنے اس دعوے پر دلائل اپنی خاص فہم کے مطابق دیئے ہیں، پھر لکھا کہ امام ابوحنیفہ، امام مالک و امام شافعی کی رائے ہے کہ ایک ہی غسل میں جنابت و حیض وغیرہ کی نیت ہو سکتی ہے اور بعض اصحاب مالک نے کہا کہ ایک ہی غسل جنابت و جمعہ دونوں کے لئے کافی ہو جائے گا، بعض نے کہا کہ اگر جنابت کی نیت سے کیا تو جمعہ کے لئے نہ ہوگا اور جمعہ کے لئے کیا تو جنابت کا غسل ساقط ہو جائے گا، لیکن یہ سب رائے فاسد ہے الخ غرض اسی طرح دور تک دراز نفسی کرتے چلے گئے ہیں اور ایسے مواقع لائق مطالعہ ہیں تا کہ علم صحیح و فہم صحیح کے ضروری توازن کی قدر و قیمت معلوم ہو سکے۔ واللہ یھدی من یشآء الی صراط مستقیم۔ (محلی ص ۴۲ ج ۲)

(۳) مسئلہ ۱۹۷ ارشاد ہوا کہ ہر غسل میں اختیار ہے کہ اس کو پاؤں سے شروع کرے یا جس عضو سے بھی چاہے، بجز غسل جمعہ و جنابت کے کہ ان دونوں میں ابتداء غسل سر سے ضروری واجب ہے اور اگر پانی میں غوطہ لگائے تب بھی ضروری ہے کہ پہلے سر دھونے کی نیت کرے پھر باقی بدن کی، ورنہ یہ دونوں غسل صحیح نہ ہوں گے الخ (محلی ص ۴۸ ج ۲) وغیر ذلک من العجائب والغرائب)

بحث وضوء قبل الغسل

یہ وضو حنفیہ کے یہاں سنت ہے، جیسا کہ پہلے تفصیل مذاہب میں ذکر ہو چکا ہے، اور شافعیہ کے یہاں بدرجہ استحباب ہے جیسا کہ حافظ نے ای ستحبابه سے بتلایا (فتح الباری ص ۲۵۰ ج ۱) اس پر محقق عینی نے لکھا کہ اگرچہ نص قرآنی مطلق ہے مگر حدیث حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے تو یہ بات واضح ہوگئی کہ حضور اکرم ﷺ غسل سے پہلے وضوء صلوٰۃ کیا کرتے تھے لہٰذا آپ کے عمل سے سنت کا ثبوت ہو گیا، اور واجب اس لئے نہ ہوا کہ وضو کا تحقق غسل کے ضمن میں ہو جاتا ہے، جس طرح حائضہ عورت جنبی ہو جائے تو اس کیلئے ایک غسل کافی ہو جاتا ہے اور بعض علماء نے جنابت مع الحدث کی صورت میں وضو کو واجب بھی کہا ہے اور بعض نے بعد غسل کے وضو کو واجب قرار دیا ہے، لیکن حضرت علی و ابن مسعود سے اس کا انکار منقول ہے اور حضرت عائشہ سے مروی ہے کہ رسول اکرم ﷺ بعد غسل کے وضو نہ فرماتے تھے۔

(رواہ مسلم والاربعہ (عمدۃ القاری ص ۳ ج ۲)

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا اگر غسل سے قبل بطریق سنت وضو کرنے کے بعد بھی وضو کرے گا تو یہ بدعت ہوگا پھر یہ کہ قبل غسل والا وضو حنفیہ کے یہاں کامل وضو ہے، ناقص نہیں ہے، باقی پاؤں بعد کو دھونے کا حکم صرف اس وقت ہے کہ غسل کی جگہ صاف نہ ہو، ورنہ پاؤں بھی وضو کے وقت ہی دھوئے جائیں گے، حضرتؒ نے اس ارشاد سے اشارہ غالباً امام مالک کے مذہب کی طرف کیا ہے جو بغیر مسح راس کے وضو کے قائل ہیں اور ممکن ہے کہ امام صاحب کی طرف جو غلط نسبت ہوگئی ہے اس کی بھی تردید ہو چنانچہ محقق عینی نے لکھا: وضوء صلوٰۃ سے مراد وضوء لغوی نہیں کہ صرف ہاتھ دھولے اور اگر کہو کہ حسن نے امام ابوحنیفہ سے روایت کی ہے کہ اس وضوء (قبل الغسل والے) میں مسح نہیں ہے، اور وہ خلاف حدیث ہے، تو میں کہتا ہوں کہ صحیح مذہب یہی ہے کہ وہ مسح کرے، جس کی تصریح مبسوط میں ہے (عمدہ ص ۲ ج ۲)

حافظ نے لکھا کہ اس حدیث کے کسی طریق روایت میں مسح راس کی تصریح نہیں ہے جس سے مالکیہ نے اپنی مذہب کے لیے استدلال کر لیا کہ وضوء غسل میں مسح راس نہیں ہے اور غسل راس پر اکتفا ہوگا۔ (فتح الباری ۲۵۲-۱)

دوسرے حضرات کا استدلال ثم توضاء کما یتوضاء للصلوۃ سے ہے کہ مراد بظاہر وضو کامل ہی ہے اسی لیے امام بخاری نے دوسری روایت غیر رجلیہ والی پیش کی کہ اگر اس وضوء غسل میں کمی ہو بھی ہو سکتی ہے تو صرف پاؤں دھونے کی ہو سکتی ہے جبکہ غسل کی جگہ صاف نہ ہو اور یہ کہ ان کو بھی صرف مؤخر کر سکتا ہے کہ بعد کو الگ صاف جگہ میں ان کو دھولے وضو بہر صورت کامل ہی ہوگا واللہ تعالیٰ اعلم

طبی فائدہ۔ حضرت شاہ صاحب نے فرمایا فصول بقراط میں ہے کہ جماع کے بعد فوراً غسل کرنے بیماری کا خطرہ ہے اس لیے زیادہ عجلت نہ چاہیے اسی طرح غسل جنابت بالکل نہ کرنے سے برص کی بیماری اور گندہ بغلی پیدا ہوتی ہے اور حالت حیض میں جماع کرنے سے جذام کی بیماری ہو جاتی ہے اعاذنا اللہ من الامراض کلھا ظاھرۃ و باطنۃ۔

باب غسل الرجل مع امرأته

مرد کا اپنی بیوی کے ساتھ غسل کرنا

(۲۴۵) حدثنا آدم بن ابی ایاس قال ثنا ابن ابی ذئب عن الزھری عن عروۃ عن عائشہ قالت کنت اغتسل انا والنبی ﷺ من اناء واحد من قدح یقال له الفرق

ترجمہ: حضرت عائشہ نے فرمایا کہ میں اور نبی کریم ﷺ ایک ہی برتن میں غسل کرتے تھے اس برتن کو فرق کہا جاتا تھا فرق میں تقریباً ساڑھے دس سیر پانی آتا تھا۔

تشریح: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا اسی طرح امام بخاری پہلے "باب الوضوء الرجل: مع امرائۃ" لا چکے ہیں جس سے معلوم ہوا کہ انہوں نے اس بارے میں امام احمد کا مذہب اختیار نہیں کیا مسئلہ کی تفصیل پہلے گذر چکی ہے جس میں یہ واضح کیا گیا تھا کہ ممانعت کا مدار اسار جھونٹ ہونے پر ہے اور ایک ساتھ وضو یا غسل کرنے پر فضل (بچے ہوئے پانی کا) اطلاق نہیں ہوتا اس کی پوری بحث و تفصیل باب مذکور کے تحت انوار الباری جلد پنجم (قسط ہفتم کے ۱۶۴ سے ۱۶۹ تک درج ہو چکی ہے)

"الفرق" پر حضرت نے فرمایا فرق بفتح الاوسط زیادہ فصیح ہے راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ علامہ نووی نے بھی بالفتح کو افصح واشہر لکھا ہے (کمافی الفتح ۲۵۳-۱)

پھر حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ فرق میں تین صاع سماتے ہیں لیکن حدیث الباب سے یہ بات نہیں نکلتی کہ حضور اکرم ﷺ کے غسل کے وقت وہ بھرا ہوا تھا یا اوچھا تھا اگر بھرا ہوا تھا تو گویا حضور اکرم اور حضرت عائشہ دونوں کے حصہ میں ڈیڑھ ڈیڑھ صاع آیا اور ہو سکتا ہے کہ اتنی مقدار سے بھی آپ نے غسل فرمایا ہو اگرچہ مشہور آپ کی عادت مبارکہ یہی تھی کہ ایک صاع سے غسل فرمایا کرتے تھے اور فرق مذکور خالی اور

او چھا ہونے کی صورت میں تو یہاں سے بھی اس مشہور بات کے خلاف نہیں ہوا کہ ممکن ہے اس وقت اس بڑے پیمانہ میں بھی پانی صرف دو ہی رطل موجود ہو پہلی صورت میں غسل کے پانی کی مقدار کو تقریبی ماننا ہوگا کہ تحدید کچھ نہیں ہے تقریباً ایک ڈیڑھ رطل سے غسل فرمایا کرتے تھے دوسری صورت میں اس کو تحقیقی کہا جائے گا کہ ہمیشہ ایک ہی رطل سے غسل فرماتے تھے کبھی وہ مقدار چھوٹے برتن میں ہوتی تھی اور کبھی بڑے میں۔

محقق عینی کا ارشاد

آپ نے لکھا کہ حدیث عائشہ میں جو فرق سے غسل کرنے کا ذکر ہے اس میں مقدار ماء کا کوئی ذکر نہیں ہے کہ وہ بھرا ہوا تھا یا کم تھا۔ (عمدہ ۱۰-۲)

باب الغسل بالصاع ونحوه

(صاع یا اسی طرح کی کسی چیز سے غسل کرنا)

(۲۴۶) حدثنا عبدالله بن محمد قال ثنا عبد الصمد قال ثنا شعبة قال حدثني ابو بكر بن حفص قال سمعت ابا سلمة يقول دخلت انا واخو عائشه على عائشه فسألها اخوها عن غسل رسول الله ﷺ فدعت باناء نحو من صاع فاغتسلت وافاضت على رائسها وبيننا وبينها حجاب قال ابو عبدالله وقال يزيد بن هرون وبهز والجدى عن شعبة قدر صاع

(۲۴۷) حدثنا عبدالله بن محمد قال ثنا يحي بن ادم قال ثنا زهير عن ابى اسحاق قال ثنا ابو جعفر انه كان عنده جابر بن عبدالله هوا ابوه وعنده قوم فسالوه عن الغسل فقال يكفيك صاع فقال رجل ما يكفينى فقال جابر كان يكفي من هو اوفى منك شعرا و خير منك ثم امنا فى ثوب

(۲۴۸) حدثنا ابو نعيم قال ثنا ابن عيينة عن عمرو عن جابر بن زيد عن ابن عباس ان النبى صلى الله عليه وسلم وميمونة كانا لغتسلا من اناء ولحد قال ابو عبدالله كان ابن عيينة يقول اخيرا عن ابن عباس عن ميمونة والصحيح ماروى ابو نعيم.

ترجمہ: (۲۴۶) حضرت ابوسلمہ سے یہ حدیث مروی ہے کہ میں اور حضرت عائشہ کے بھائی حضرت عائشہ کی خدمت میں گئے ان کے بھائی نے نبی کریم ﷺ کے غسل کے بارے میں پوچھا تو آپ نے صاع جیسا ایک برتن منگوایا پھر غسل کیا اور اپنے اوپر پانی بہایا اس وقت ہمارے درمیان اور ان کے درمیان پردہ حائل تھا ابوعبداللہ (بخاری) نے کہا کہ یزید بن ہارون بہز اور جدی نے شعبہ سے قدر صاع کے الفاظ کی روایت کی ہے۔

ترجمہ: (۲۴۷) حضرت ابوجعفر نے بیان کیا کہ وہ اور ان کے والد جابر بن عبداللہ کی خدمت میں حاضر تھے اس وقت حضرت جابر کے پاس کچھ لوگ بیٹھے تھے ان لوگوں نے آپ سے غسل کے بارے میں پوچھا تو آپ نے فرمایا ایک صاع کافی ہے اس پر ایک شخص بولا مجھے کافی نہیں ہوگا جابر نے فرمایا یہ ان کے لیے کافی ہوتا تھا جن کے بال تم سے زیادہ تھے اور جو تم سے بہتر تھے یعنی رسول اللہ ﷺ پھر حضرت جابر نے صرف ایک کپڑا پہن کر ہمیں نماز پڑھائی۔

ترجمہ: (۲۴۸) حضرت ابن عباس سے روایت ہے نبی کریم ﷺ اور حضرت میمونہ ایک برتن میں غسل کر لیتے تھے ابوعبداللہ (امام بخاری) نے کہا کہ ابن عیینہ اخیر عمر میں اس روایت کو ابن عباس کے توسط سے حضرت میمونہ سے روایت کرتے تھے۔ اور صحیح وہی ہے جس طرح ابونعیم نے روایت کی۔

تشریح: حضرت شاہ صاحب نے فرمایا امام بخاری نے غسل بالصاع کا عنوان اس کی خاص اہمیت جتلانے کے لیے قائم کیا ہے کہ جو امور نبی کریم ﷺ کے تعامل مبارک سے ثابت ہوں ان کو خاص اہمیت دینا اور نمایاں کر کے ذکر کرنا نہایت مناسب ہے پھر فرمایا کہ ائمہ مجتہدین

میں سے امام محمد نے جو اعتناء اس امر کا کیا ہے وہ کسی نے نہیں کیا کیونکہ انہوں نے حدیث واثر کے اتباع میں صاع کی مقدار کو غسل کے لیے اور مد کی مقدار کو وضو کے واسطے معتبر گردانا ہے اگر چہ مقصود ان کا بھی تحدید نہیں ہے اور اصل مسئلہ سب کے نزدیک یہی ہے کہ بغیر اسراف کے جتنے پانی کی بھی ضرورت ہو وضو اور غسل میں صرف کیا جائے اور حصول طہارت میں کمی نہ کی جائے غرض وضو اور غسل کے لیے مقدار ماء کی عدم تحدید پر اصولی طور سے سب علماء متفق ہیں اور امام احمد کا خاص اعتناء مذکور امام بخاری کی طرح ہے کہ انہوں نے احادیث وآثار سے متاثر ہو کر مستقل عنوان بھی قائم کر دیا اور بالصاع کے ساتھ نحو لگا کر عدم تحدید کی طرف اشارہ بھی فرما دیا۔

اس سے معلوم ہوا کہ شریعت سمحہ کے اصول وہی ہیں جن میں تمام حالات وازمان کے لحاظ سے سہولت وآسانی نکلتی ہے اور ہمہ وقتی ضرورت کی چیزوں میں تحدید وتنگی کو شریعت نے پسند نہیں کیا یہی بات میاہ کے مسائل میں ملتی ہے کہ مختلف حالات وامکنہ کے تفاوت کے لحاظ سے مختلف احکام دے دیئے گئے تاکہ کسی کو خاص تحدید کے باعث تنگی پیش نہ آئے اور اسی اصول کو پوری طرح لحاظ کر کے حنفیہ نے میاہ کے مسائل میں بھی کسی تحدید کو پسند نہیں کیا۔

حنفی مذہب میں اصول کلیہ شرعیہ کی رعایت

جس طرح ائمہ حنفیہ نے غسل بالصاع کے مسئلہ کو وردو احادیث کے باعث زیادہ قابل اعتناء تو قرار دیا مگر اصول کلیہ شرعیہ پر اس کو اثر انداز نہیں سمجھا اور دوسرے ائمہ مجتہدین نے بھی یہی طریقہ اختیار کیا ہے اگر یہی صورت تمام مجتہد فیہ مسائل میں جاری ہوتی تو اختلاف مذاہب کا وجود نہ ہوتا مگر ہوا یہ کہ ائمہ حنفیہ کے سوا دوسرے تمام ائمہ مجتہدین اور محدثین اکرام نے اصول کلیہ شرعیہ کے مقابلہ میں واقعات جزئیہ کے بارے میں وارد شدہ احادیث وآثار کو زیادہ درجہ دے کر آگے بڑھا دیا اور پھر مجبور ہوئے کہ اصول کلیہ شرعیہ میں جابجا مستثنیات مانیں۔

حافظ ابن حجر حنفی ہوتے

یہی وجہ ہے کہ محدث محقق حافظ ابن حجر بھی باوجود اپنے خصوصی رنگ تعصب کے اس اقرار پر مجبور ہوئے کہ اصول کلیہ شرعیہ کی رعایت جس قدر حنفی مسلک میں ہے، دوسرے کسی مذہب میں نہیں ہے اور اسی سے متاثر ہو کر یہ بھی انہوں نے ارادہ کیا تھا کہ شافعی مذہب کو چھوڑ کر حنفی مذہب اختیار کر لیں، مگر ایک خواب کی وجہ سے اپنا ارادہ بدل دیا تھا۔

وقتی حالات کا درجہ

اصول کلیہ شرعیہ کے مقابلہ میں وقتی وعارضی جزئیات وحالات کے فیصلوں کی جو حیثیت ہونی چاہیے، اس کو خود حافظ ابن حجر نے بھی تسلیم کیا ہے، چنانچہ آپ نے حدیث الباب سے (کہ حضور اکرم ﷺ نے غسل کے بعد بدن خشک کرنے کو تولیہ پیش کیا گیا تھا تو اس کو نہیں لیا تھا) کراہت تنشیف بعد الغسل کے لئے استدلال کرنے پر نقد کرتے ہوئے لکھا:

اس حدیث سے استدلال[1] صحیح نہیں کیونکہ یہ تو ایک حال کا واقعہ ہے، جس میں دوسری باتوں کا احتمال ہوسکتا ہے، مثلاً ہوسکتا ہے کہ وہ کپڑا ناپاک

---

[1] حافظ ابن حزم ظاہری نے ایک صورت دوسری اختیار کی ہے، آپ نے مسئلہ ۱۹۶ لکھا کہ آں حضرت ﷺ سے چونکہ اپنے پہننے کے کپڑے سے غسل کے بعد بدن خشک کرنے کا ثبوت ہوا ہے، اس لئے اپنے پہننے کے کپڑے سے بدن خشک کرنا تو دوسروں کے لئے بھی مکروہ نہیں، لیکن علیحدہ تولیہ رومال سے مکروہ ہوگا کیونکہ آپ نے اس کو رد کر دیا تھا اور چونکہ وضو کے بعد کے لئے کوئی ممانعت حضور اکرم ﷺ سے نہیں آئی، اس لئے اس میں اباحت ہی رہے گی (المحلی ص ۲۷ ج ۲)

اس پر شیخ احمد محمد شاکر صاحب محشی محلی نے لکھا کہ جس نے یہ سمجھا کہ حضور ﷺ سے وضو یا غسل کے بعد تولیہ رومال کے استعمال کی ممانعت آئی ہے، اس پر حق بات مشتبہ ہوگئی ہے (یعنی ابن حزم وغیرہ پر) کیونکہ حضور ﷺ سے کوئی خبر صحیح تولیہ رومال کے استعمال بعد الغسل یا بعد الوضو کی ممانعت میں ثابت نہیں ہے اور نہ کوئی شخص آپ کے رد مندیل سے یہ سمجھ سکتا ہے کہ آپ نے مکروہ ہی خیال کر کے ایسا کیا ہے (حاشیہ محلی ص ۲۸ ج ۲)

ہوااور کوئی عذر اس کے نہ لینے میں ہو یا آپ جلدی میں ہوں اس لئے اس کے استعمال کا موقع نہ سمجھا ہو وغیرہ، چنانچہ محدث کبیر مہلب نے بھی فرمایا کہ احتمال ہے کہ آپ نے تولیہ کا استعمال اس لئے نہ فرمایا ہو کہ پانی کی برکت باقی رہے، یا تواضع کے طور پر ترک فرمایا ہو یا کوئی بات کپڑے میں دیکھی ہو کہ وہ ریشم کا ہوگا یا میلا ہوگا اور امام احمد و محدث اسماعیلی کی روایت سے یہ بھی منقول ہے کہ شیخ ابراہیم نخعی سے اعمش نے تولیہ، رومال وغیرہ سے بدن پونچھنے کے بارے میں سوال کیا تو فرمایا: اس میں کوئی حرج نہیں اور حضور اکرم ﷺ نے جو رد فرما دیا تھا، وہ اس لئے تھا کہ آپ ﷺ اس کے عادی نہ ہونا چاہتے تھے۔'' الخ (فتح الباری ص ۲۵۲ ج ۱)

واقعہ حال کا اصول

ائمہ حنفیہ نے بھی بہت سے مسائل میں فیصلہ اسی ''واقعہ وحال کے اصول پر کیا ہے، جس کو یہاں حافظ نے بڑے شد و مد اور پوری تفصیل و دلائل سے پیش کیا ہے اور ان مسائل میں ائمہ حنفیہ کے مقابلہ میں سب سے بڑا حربہ یہی استعمال کیا جاتا ہے کہ ان کا مسلک فلاں حدیث کے خلاف ہے، حالانکہ وہاں بھی یہی ''واقعہ حال'' والی بات ہوتی ہے اس لئے حافظ ابن حجرؒ کی تحقیق مذکورہ کو مع حوالہ و سند کے یاد رکھنا چاہیے۔ والحمد للہ رب العالمین۔

تحقیق جدہ

حدیث الباب کے راویوں میں ایک راوی جدی بھی ہیں۔ حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ جدی میں نسبت جدہ کی طرف ہے اور یہی اس میں زیادہ فصیح لغت ہے بہ نسبت جدہ کے، اور جدہ بالفتح جو لوگ بولتے ہیں وہ غلط ہے۔ محقق عینی نے لکھا: جُدِی کی نسبت جُدَّہ کی طرف ہے جو ساحل بحر پر مکہ معظمہ کی جانب میں واقع ہے اور ان کا نام عبدالملک ابن ابراہیم ہے ان کی وفات ۲۰۵ھ میں ہوئی اصل ساکن تو جُدَّہ کے تھے مگر بصرہ میں جا رہے تھے ابوداؤد نے بھی ان سے روایت کی ہے اور امام بخاری نے دوسروں کے ساتھ ملا کر ان سے روایت کی ہے (عمدہ ص ۱۲ ج ۱)

بحث و نظر: پہلی حدیث بیان کرنے والے ابوسلمہ، عبداللہ بن عبدالرحمٰن بن عوف ہیں جو حضرت عائشہ رضی اللہ کی بہن ام کلثوم بنت صدیق اکبر کے رضاعی بیٹے ہیں، لہٰذا حضرت عائشہ ان کی خالہ تھیں، دوسری روایت و واقعہ بیان کرنے والے حضرت عائشہ کے بھائی ہیں، جن کی یقینی تعیین تو نہیں ہوسکی، مگر محقق عینی نے زیادہ رجحان عبدالرحمٰن بن صدیق اکبر کا ظاہر کیا ہے اور دوسرے احتمالات پر تنقید کی ہے (عمدہ ص ۱۱ ج ۲)

بہر حال یہ دونوں حضرت عائشہ کے محارم میں سے تھے، جن کے لئے سر اور اوپر کے حصہ جسم کی طرف نظر کرنا جائز ہے چنانچہ قاضی عیاض نے لکھا: ظاہر اس حدیث کا یہی ہے کہ ان دونوں نے حضرت عائشہ کے غسل کرنے کے عمل کو دیکھا، یعنی سر دھونے اور اوپر کے جسم پر پانی بہانے کا مشاہدہ کیا کیونکہ اگر وہ اس کا بھی مشاہدہ نہ کر سکتے تو پھر حضرت عائشہؓ کے پانی طلب کر کے ان دونوں کی موجودگی میں غسل و طہارت کا عمل دکھانے کا فائدہ ہی کچھ نہ ہوتا اور زبانی بیان کرنے اور عمل کر کے دکھانے میں فرق ہی کیا ہوتا ہے؟! اور یہ جو راویوں نے بتلایا کہ ہمارے اور حضرت عائشہ کے درمیان پردہ تھا اس کا مطلب یہی ہے کہ اتنا پردہ بھی تھا کہ ہم ان کے اسافل بدن کو نہ دیکھ سکتے تھے، جن کی طرف محرم کو بھی نظر کرنا جائز نہیں ہے۔ (عمدہ ص ۱۱ ج ۲)

اس کے بعد محقق عینی نے لکھا: حضرت عائشہ کے اس فعل سے ثابت ہوا کہ عملی تعلیم و تعلم مستحب ہے کیونکہ وہ زبانی تعلیم سے زیادہ واضح اور موثر ہوتی ہے۔

حافظ کی تحقیق

آپ نے لکھا: چونکہ سوال غسل کی کیفیت و کمیت دونوں سے متعلق ہوسکتا تھا، اس لئے حضرت عائشہ نے اپنے عمل سے دونوں امر کی طرف رہنمائی فرمائی، کیفیت تو بدن پر پانی بہا کر بتلائی اور کمیت ایک صاع پر اکتفا کر کے ظاہر فرما دی۔

محقق عینی کا نقد

آپ نے لکھا: ہمیں تسلیم نہیں کہ سوال کمیت ومقدار ماء سے بھی متعلق تھا اور اگر تھا تو حضرت عائشہ نے تو صرف کیفیت غسل بتلائی ہے، کمیت ومقدار ماء غسل کی طرف کوئی تعرض نہیں کیا، کیونکہ انہوں نے ایک برتن صاع کے پیمانہ وانداز کا منگوایا، اس سے حقیقی وواقعی مقدار پانی کی نہیں معلوم ہوئی جہاں احتمال ہے کہ وہ برتن بھرا ہوا ہو یہ بھی ممکن ہے کہ پانی اس میں کم ہو، لہٰذا کمیت ومقدار کے لئے اس سے استدلال موزوں نہیں۔

دوسری حدیث الباب میں "فسألوه عن الغسل" پر محقق عینی نے لکھا کہ یہاں سوال مقدار ماء غسل سے بھی ہے آگے ثم امّنا پر محقق عینی نے لکھا کہ اس کا فاعل جابر ہے کہ انہوں نے امامت کی اور کرمانی نے یہ احتمال بھی لکھا ہے کہ اس کو جابر کا مقولہ قرار دے کر فاعل رسول اکرم علیہ کو مانا جائے، حافظ نے بھی اول کو اختیار کیا ہے اور کرمانی والے دوسرے احتمال کو رد کیا ہے، مگر اس رد کے لئے حافظ نے جو کتاب الصلوٰۃ کی حدیث محمد بن المنکدر سے استدلال کیا ہے وہ غیر موجد اور بے وزن ہے وهو ظاهر كمالا يخفیٰ (عمدہ ص۱۳ ج ۲) بظاہر محقق عینی کا منشاء یہ ہے کہ اس حدیث میں تو حضرت جابر اور رسول اکرم علیہ دونوں ہی کو ایک کپڑے میں نماز پڑھتے ہوئے دیکھنے کا ذکر ہے، پھر اس کو ایک احتمال ختم کرنے کے لئے دلیل کیسے بنایا جا سکتا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

بحث مطابقت ترجمہ

تیسری حدیث الباب پر حافظ نے لکھا: بعض شارحین نے دعویٰ کیا ہے کہ اس حدیث کو ترجمہ سے مناسبت نہیں ہے کیونکہ اس میں برتن کی مقدار نہیں بتائی گئی، جبکہ ترجمۃ الباب میں بالصاع ونحوہ تھا، اس کا جواب یہ ہے کہ مناسبت کی بات دوسرا مقدمہ ملا کر حاصل ہو جاتی ہے وہ یہ کہ ان لوگوں کے برتن چھوٹے تھے جیسا کہ امام شافعی نے کئی جگہ اس کی تصریح کی ہے، لہٰذا یہ حدیث ونحوہ کے تحت آ جاتی ہے، دوسرا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میمونہؓ کے مطلق لفظ اناء کو حدیث عائشہؓ کے مقید لفظ فرق پر محمول کریں گے، کیونکہ دونوں ہی حضور اکرم علیہ کی زوجہ مبارکہ تھیں اور ہر ایک نے آپ کے ساتھ غسل کیا ہوگا، لہٰذا ہر ایک کے حصہ میں ایک صاع سے زیادہ پانی آیا ہوگا، اس لئے وہ برتن بھی جس کا ذکر یہاں ہے تقریبی طور سے تحت الترجمہ ہو جائے گا۔ واللہ اعلم　(فتح ص۲۵۴ ج۱)

محقق عینی کا نقد

آپ نے سابقہ دونوں حدیثوں کو مطابق ترجمۃ الباب لکھا تھا، مگر یہاں تیسری حدیث الباب پر واضح کیا کہ اس کی مطابقت غیر ظاہر، پھر کرمانی کی تین توجیہ ذکر کر کے ان سب کو غیر موزوں قرار دیا، اس کے بعد حافظ کی دونوں مذکورہ توجیہ ذکر کر کے لکھا کہ یہ کرمانی کی توجیہات سے گئی گزری ہیں، کیونکہ حدیث میمونہ کی غرض تو صرف مرد وعورت کے ایک برتن سے جواز غسل کا بیان ہے، اس سے بیان مقدار کی بات نکالنا ہی غلط ہے، حالانکہ باب کا مقصد بیان مقدار ہی ہے، پھر وجہ تطابق کیسے نکل سکتی ہے اور حافظ کا قول لکون کل منھا زوجۃ لہ تو یہ بتلا رہا ہے کہ جیسے ان کو اصول کے فن سے تو کچھ مس ہی نہیں ہے اور ہر ایک کا حضور اکرم علیہ کی زوجہ مطہرہ ہونا کیونکر حمل مطلق علی المقید کی وجہ بن سکتا ہے جبکہ اصل یہ ہے کہ مطلق کو اپنے اطلاق پر اور مقید کو اپنے تقیید پر ہی جاری ہونا چاہیے، اور حمل مطلق علی المقید کی صورتیں خاص خاص ہیں جو اپنی جگہ مذکور ہیں　(عمدہ ص۱۴ ج۲)

حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے حاشیہ لامع الدراری میں صرف حافظ ابن حجر کا جواب مذکور کیا ہے، نہ کرمانی کے جوابات نقل کئے اور نہ حافظ پر محقق عینی کا نقد مذکور نقل کیا، ہمارا مقصد ایسے مواقع میں محض دلچسپی بڑھانے کے خیال سے علمی نوک جھونک نقل کرنا نہیں ہے بلکہ غرض محقق عینی کی نہایت تحقیقی شان اور علمی موشگافیوں کے نمونے پیش کرنا ہیں پھر جبکہ یہ بھی معلوم ہے کہ حافظ ابن محقق عینی کے اس قسم کے

انتقادات کا جواب پانچ سال تک نہ دے سکے، تو ان کو محض تعصب یا صرف علمی نوک جھونک سمجھ کر نظر انداز کر دینا یوں بھی مناسب نہیں جہاں اذکیائے امت حضرت امام بخاری کے ابواب وتراجم اوران کے حقائق ودقائق زیر بحث آتے ہوں، وہاں حافظ وعینی جیسی نادرہ روزگار محققین ومدققین امت کی علمی وتحقیقی ابحاث وانتقادات کواہمیت نہ دینا موزوں نہیں معلوم ہوتا کوشش ہے کہ ''انوار الباری'' کوعلمی وتحقیقی نقطہ نظر سے بطور معیاروشاہکار پیش کیا جائے، آئندہ ارادۃ اللہ غالب علی ارادۃ الناس۔ وبہ نستعین۔

ترجیح بخاری پر نظر

امام بخاری نے آخری حدیث الباب بروایت ابی نعیم کو دوسروں کی روایت پر ترجیح دی ہے یعنی اس کو مسانید ابن عباس میں سے قرار دیا ہے اور جن حضرات نے اس کو مسانید حضرت میمونہ سے قرار دیا ہے اس کو مرجوع کہا ہے حافظ نے لکھا ہے کہ اکثر رواۃ نے عن ابن عباس عن میمونہ ہی روایت کی ہے جس کو امام بخاری نے ابن عیینہ کی آخر عمر کی روایات میں سے قرار دیا ہے اور اپنی روایت کو اس سے قبل کی روایت کہہ کر قوی کیا ہے کہ شروع عمر میں شیخ کا حافظہ قوی ہوتا ہے اور اس کو صرف ان لوگوں نے روایت کیا ہے جنھوں نے ابن عیینہ سے پہلے زمانے میں سنا تھا لیکن دوسروں کی روایت کو بھی حافظ نے دوسری وجوہ سے قابل ترجیح کہا مثلاً یہ کہ زمانہ آخر کے روایت کرنے والے تعداد میں زیادہ ہیں اور ان کو سفیان بن عیینہ کے ساتھ زیادہ مدت تک رہنے کا موقع بھی ملا ہے لہٰذا ان کی روایت کو ترجیح ہونی چاہئے اور محدث اسماعیلی نے اس کو بلحاظ معنوی بھی ترجیح دی ہے کہ حضرت ابن عباس خود تو حضور اکرم ﷺ کے حضرت میمونہ کے ساتھ غسل کرنے کی کیفیت پر مطلع نہیں ہو سکتے تھے لہٰذا انہوں نے اس کا علم حضرت میمونہ کے بتلانے سے حاصل کیا ہوگا اس لحاظ سے یہ حدیث گویا مسندات میمونہ ہی سے ہو جاتی ہے (یہ گویا تیسری وجہ ترجیح امام بخاری کے مقابلہ میں ہوئی) پھر حافظ نے لکھا کہ اس روایت کو امام شافعی، حمیدی ابن ابی عمر، ابن ابی شیبہ وغیرھم نے اپنی مسانید میں بہ طریق سفیان ذکر کیا ہے اور مسلم ونسائی وغیرھما نے بھی اسی طریق سے روایت کیا ہے (فتح الباری ۱،۲۵۴)

محقق عینی نے مزید وضاحت کر کے لکھ دیا کہ مسلم، نسائی، ترمذی وابن ماجہ چاروں نے اس حدیث کی روایت **عن ابن عباس عن میمونہ** ہی کی ہے (لہٰذا ان سب محدثین کے نزدیک بھی مسندات میمونہ میں سے ہوگی) (عمدہ ص ۱۴۱ ج ۲)

اس موقع پر عمدۃ القاری کی عبارت بابۃ ترجیح اسماعیلی لائق تامل ہے اور عبارت فتح الباری زیادہ واضح ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

توجیہ لامع الدراری

اس موقع پر لامع الدراری ص ۱۰۵ ج ۱ میں جو توجیہ وتصحیح ماروی ابونعیم کے بعد حضرت گنگوہی قدس سرہٗ کی جانب سے نقل ہوئی ہے۔ محل تامل ہے، توجیہ یہ کہ اکثر روایات خصوصاً ان امور میں چونکہ حضرت میمونہؓ سے مروی ہیں، اس لئے بعض لوگوں نے ان کا واسطہ بڑھا دیا۔ اور وہ اضافہ اس لئے صحیح نہیں کہ حضرت ابن عباس کی روایت صرف حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا پر منحصر نہیں ہے کہ محض وجہ مذکور کے خیال سے ان کا واسطہ طے کر کے بڑھا دیا جائے۔ کیونکہ وہ دوسری ازواج مطہرات اور بہت سے صحابہ سے بھی روایت کرتے ہیں، کیا ضرور ہے کہ ان کی یہ روایت حضرت میمونہؓ سے ہی ہو جیسا کہ ہم نے محقق عینی وحافظ ابن حجر کے حوالہ سے نقل کیا، امام بخاریؒ کا مقصد صرف ترجیح ہے، تصحیح وتغلیط نہیں ہے کیونکہ جن محدثین نے حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا کا اضافہ روایت میں کیا ہے، اور زیر بحث حدیث کو مسندات حضرت میمونہؓ سے قرار دیا ہے ان کو کوئی مغالطہ نہیں ہوا اور نہ انہوں نے کوئی غیر صحیح بات کہی ہے بلکہ ان کو روایت اُسی طرح پہنچی ہے جس طرح انہوں نے روایت کی ہے خود امام بخاری نے چونکہ آخر عمر سے قبل کی روایت کرنے والوں سے روایت لی ہے، اسی لئے وہ ان کے نزدیک زیادہ قابل ترجیح ہے۔

---

[۱] مسند حمیدی ۱۴۸۔ ا میں حدیث مذکور ۳۰۹ پر عنوان ''احادیث میمونہ'' ہی کے تحت ذکر ہوئی ہے (ملاحظہ ہو مسند حمیدی مطبوعہ مجلس علمی ڈابھیل وکراچی) مولف

اگر چہ نظر تحقیق میں ان کا نظریہ موجوح ہی ہو جیسا کہ ہم نے حافظ ابن حجر سے امام بخاری کے مقابلہ میں دوسرے محدثین کے نظریہ کی ترجیح کے بھی وجوہ ذکر کئے ہیں۔ چونکہ اوپر کی توجیہ کہیں نظر سے نہیں گذری اور نہ وہ اعلیٰ سطح کی محققانہ ومحدثانہ شان کے مناسب ہے اس لئے ہمارا خیال ہے کہ اس کی نقل وتعبیر میں کچھ فرق ہو گیا ہے جس طرح ہمارے حضرت شاہ صاحبؒ کی طرف سے نقل وتعبیر میں فرق یا غلطی کی وجہ سے بہت سی باتیں بے وزن نقل ہو گئی ہیں۔ والعلم عند اللہ العلیم الخبیر۔

باب من افاض علی راسه ثلاثا

(جو شخص اپنے سر پر تین مرتبہ پانی بہائے)

(۲۴۹) حدثنا ابو نعیم قال ثنا زهیر عن ابی اسحاق قال حدثنی سلیمان بن صرد قال حدثنی جبیر بن مطعم قال قال رسول الله ﷺ اما انا فافیض علی راسی ثلاثا واشار بیدیه کلتیهما

(۲۵۰) حدثنا محمد بن بشار قال حدثنا غندر قال حدثنا شعبة عن مخول بن راشد عن محمد بن علی عن جابر بن عبدالله قال كان النبی ﷺ یفرغ علی راسه ثلاثا

(۲۵۱) حدثنا ابو نعیم قال ثنا معمر بن یحیی بن سام قال حدثنا ابو جعفر قال لی جابر اتانی ابن عمک یعرض بالحسن بن محمد بن الحنفیة قال کیف الغسل من الجنابة فقلت كان النبی ﷺ یاخذ ثلث اكف فیفیضها علی راسه ثم یفیض علی سائر جسده فقال لی الحسن انی رجل كثیر الشعر فقلت كان النبی ﷺ اكثر منک شعراً

ترجمہ: ۲۴۹ حضرت بن مطعم نے روایت کی کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا "میں تو پانی اپنے سر پر تین مرتبہ بہاتا ہوں" اور آپ نے اپنے دونوں ہاتھوں سے اشارہ کر کے بتلایا۔

ترجمہ: ۲۵۰ حضرت جابر بن عبداللہ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ اپنے سر پر تین مرتبہ پانی بہاتے تھے۔

ترجمہ: ۲۵۱ حضرت ابوجعفر نے بیان کیا کہ ہم سے جابر نے فرمایا میرے پاس تمہارے چچازاد بھائی آئے' ان کا اشارہ حسن بن محمد حنیفہ کی طرف تھا' انہوں نے پوچھا کہ جنابت کے غسل کا کیا طریقہ ہے۔ میں نے کہا نبی کریم ﷺ تین چلّو لیتے تھے اور ان کو اپنے سر پر بہاتے تھے' پھر اپنے تمام بدن پر پانی بہاتے تھے' حسن نے اس پر کہا کہ میں تو بہت بالوں والا آدمی ہوں' میں نے جواب دیا کہ نبی کریم ﷺ کے تم سے زیادہ بال تھے۔

تشریح: تینوں احادیث سے ترجمہ کے موافق ثابت ہوا کہ حضور اکرم ﷺ غسل کے وقت اپنے سر مبارک پر تین مرتبہ پانی بہاتے تھے محقق عینی نے لکھا کہ اس سے استنباط ہوا کہ تین بار سر پر پانی بہا دینا کافی ہے اگر چہ غسل کرنے والے کے سر پر بال بہت زیادہ بھی ہوں۔ اور یہ بھی معلوم ہوا کہ پورے جسم پر پانی بہانے سے قبل سر پر پانی ڈالنا چاہیے نیز اس امر کی ترغیب ہوئی کہ امور دین میں علماء سے سوال کرنا چاہیے اور علم ہو تو عالم کو اس کا جواب بھی دینا ضروری ہے پھر کان النبی ﷺ کی تعبیر سے یہ بھی معلوم ہوا کہ آپ کی عادت مبارکہ اسی طرح تھی اور آپ التزام کے ساتھ تین دو ہتڑ پانی غسل کے وقت ڈالا کرتے تھے (عمدہ ۱۷-۲)

حافظ ابن حجر نے ابن عمک پر لکھا کہ یہ ابن عم کا لفظ بطور مجوز یعنی مجاز وتسامح کے طریقہ پر بولا گیا ہے کیونکہ حضرت حسن بن محمد بن

الحنفیہ حضرت ابوجعفر کے چچازاد بھائی نہ تھے بلکہ ان کے والد کے[1] چچازاد بھائی تھے۔

اکثر منک شعرا پر حافظ نے لکھا کہ یعنی رسول اللہ ﷺ تم سے زیادہ بالوں والے اور زیادہ نظافت پسند بھی تھے پھر بھی جب انہوں نے تین بار سر پر پانی ڈالے اور کم مقدار پر اکتفا کیا تو معلوم ہوا کہ صفائی و پاکیزگی اتنے سے ضرور حاصل ہو جاتی ہے اور اس سے زیادہ پر مدار سمجھنا بڑائی پسندی کی بات ہے یا وہم و وسوسہ کی وجہ سے ہے جس کو اہمیت دینا مناسب نہیں۔ (فتح ۲۵۵۔۱)

باب الغسل مرة واحدة

(ایک بار پانی ڈال کر غسل کرنا)

(۲۵۲) حدثنا موسى بن اسماعيل قال ثنا عبدالواحد عن الاعمش عن سالم بن ابى الجعد عن كريب عن ابن عباس قال قالت ميمونة وضعت للنبى ﷺ ماء للغسل فغسل يديه مرتين اوثلاثاً ثم افرغ على شماله فغسل مذاكيره ثم مسح يده بالارض ثم مضمض واستنشق وغسل وجهه ويديه ثم افاض على جسده ثم تحول من مكانه فغسل قدميه.

ترجمہ: حضرت ابن عباس نے حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا سے نقل کیا ہے کہ میں نے نبی کریم ﷺ کیلئے غسل کا پانی رکھا تو آپ نے اپنے ہاتھ دو مرتبہ یا تین مرتبہ دھوئے پھر پانی اپنے دائیں ہاتھ پر ڈال کر اپنی شرم گاہ کو دھویا پھر زمین پر ہاتھ رگڑا اس کے بعد کلی کی اور ناک میں پانی ڈالا اور اپنے چہرے اور ہاتھوں کو دھویا پھر اپنے سارے بدن پر پانی بہالیا اور اپنی جگہ سے ہٹ کر دونوں پاؤں دھوئے۔

تشریح: حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ اس باب میں امام بخاری نے غسل میں ایک بار جسم کے دھونے کا ذکر کیا ہے گویا ترجمہ بیان جواز کے لیے ہے اور اس کا جواز ہمارے یہاں حنفیہ کے نزدیک بھی ہے **ثم افاض على جسده** موضع ترجمہ ہے مگر مجھے مراجعت طرق کے بعد اس امر میں تردد ہو گیا ہے کہ آیا نبی کریم ﷺ نے واقعی ایک مرتبہ پر اکتفا کیا بھی تھا یا نہیں؟ میرا خیال ہے کہ آپ نے اس واقعہ میں بھی حسب عادت تین بار ہی جسم مبارک کو دھویا ہوگا اگر ایسا ہے تو گویا ذکری تثلیث یہاں نہیں ہے مگر حقیقت میں موجود ہے

مطابقت ترجمہ کی بحث

حافظ نے لکھا ابن بطال نے کہا کہ **غسل مرة واحدة** کا ثبوت **ثم افاض على جسده** سے ہوا کیونکہ اس میں کسی عدد کی قید نہیں ہے لہٰذا کم سے کم مراد لیں گے جو ایک بار ہے کیونکہ اصل یہی ہے کہ اس پر زیادتی نہ ہو (فتح الباری ۲۵۶۔۱)

محقق عینی نے لکھا کہ ابن بطال نے تطبیق ترجمہ کے لیے تکلف سے کام لیا ہے دوسرے یہ کہ حدیث الباب میں دس احکام بیان ہوئے ہیں، پھر ایک حکم پر ترجمہ قائم کرنے کی کیا وجہ؟ اور کیا فائدہ ہے؟ البتہ اگر بقیہ احکام کے لیے تراجم لا چکتے اور صرف یہی حکم باقی رہ جاتا تو اس کی معقول وجہ ہوتی، ظاہر ہے کہ یہ حدیث تو ایک ہی ہے اور اس کے ٹکڑے صرف تراجم ابواب قائم کرنے کے لئے گئے ہیں البتہ یہ توجیہ بن سکتی ہے کہ ثم افاض قلیل و کثیر دونوں کو شامل ہے لہٰذا قلیل کے لحاظ سے ترجمہ کی مطابقت ظاہر ہے (عمدۃ ۱۸۔۲)

---

[1] دونوں حضرات کا سلسلہ نسب اس طرح ہے (۱) ابوجعفر (الباقر) بن علی بن الحسین بن علی بن ابی طالب (۲) حسن بن محمد بن علی بن ابی طالب، "حنفیہ" حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی دوسری بیوی تھیں جن سے آپ نے حضرت سیدہ نساء فاطمہ زہراء رضی اللہ عنہم کی وفات کے بعد نکاح فرمایا تھا اور حضرت محمد کی شہرت اپنی والدہ ماجدہ ہی کی نسبت سے ہوگئی تھی۔ مولف

باب من بداء بالحلاب او الطيب عندالغسل
(غسل کے وقت حلاب یا خوشبو سے شروع کرنا)

(۲۵۳) حدثنا محمد بن المثنیٰ قال ثنا ابو عاصم عن حنظلة و عن القاسم عن عائشة قالت کان النبی ﷺ اذا اغتسل من الجنابة دعا بشیء نحو الحلاب فاخذ بکفه فبدا بشق راسه الایمن ثم الایسر فقال بهما علی وسط راسه

ترجمہ: حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ نبی کریم ﷺ جب غسل جنابت کرنا چاہتے تو حلاب کی طرح ایک چیز منگاتے تھے (بہت سی دوسری روایتوں میں بعینہ حلاب منگانے کا ذکر ہے) پھر پانی اپنے ہاتھ میں لیتے تھے اور سر کے داہنے حصے سے غسل کی ابتداء کرتے تھے پھر بائیں حصہ کا غسل کرتے تھے پھر اپنے دونوں ہاتھوں سے سر کے درمیانی حصہ پر پانی بہاتے تھے۔

تشریح: حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ امام بخاری کا مقصد یہ معلوم ہوتا ہے کہ غسل حلاب سے بھی ہوسکتا ہے یعنی دوہنی سے جس میں دودھ دوہتے ہیں اور اس میں پانی لیا جائے تو دودھ کا رنگ اور بو بھی آ جاتی ہے تو یہ بتلایا کہ پانی میں اگر ان چیزوں کا ظہور بھی ہو تو تب بھی کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ حضور اکرم ﷺ نے اس سے ابتداء غسل جنابت فرمایا ہے کہ اس سے طہارت حاصل کرنے میں کوئی مضائقہ ہوتا تو پہلے آپ دوسرے بالکل خالص پانی سے غسل فرماتے اور صرف دوہنی سے غسل پر اکتفاء نہ فرماتے دوسری بات اس سے یہ معلوم ہوئی کہ اگر دوہنی سے غسل کرنے میں دودھ کا کوئی اثر چکنائی یا بو وغیرہ بدن پر رہ جائے تو اس کا بھی کوئی حرج نہیں کیونکہ پاک پانی میں اگر کوئی دوسری چیز پاک مل جائے تو وہ پاک ہی رہتا ہے اور معمولی تغیر رنگ و بو سے اس کی ماہیت پر کوئی اثر نہیں پڑتا چنانچہ اسی کو مزید صراحت کے ساتھ آئندہ باب **من تطيب ثم اغتسل وبقی اثر الطيب** میں بتلائیں گے اور یہاں بھی والطیب سے اشارہ کر دیا کہ اسی طرح اگر خوشبو غسل سے پہلے لگائی اور اس کا اثر غسل کے بعد بھی باقی رہا تو وہ درست ہے تاہم یہاں کی خوشبو اور اگلے باب مذکور کی خوشبو میں ایک بھی فرق ہے جس کی طرف حضرت شاہ صاحب نے اشارہ فرمایا کہ وہاں خوشبو کا استعمال حصول نشاط کے لیے ہے جو محرک ہونے کے سبب امر جماع میں معین و مفید ہے غسل سے متعلق نہیں ہے اور خاص غسل کے سلسلہ میں جو خوشبو یا خوشبو دار تیل پہلے لگایا جاتا ہے اس کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ وہ خوشبو سارے بدن پر پھیل جائے وغیرہ۔

حضرت شاہ صاحب نے مزید فرمایا یہاں امام بخاری حالاب کا مسئلہ تو مستقلا بیان کرنا چاہتے ہیں اس لیے اس کے واسطے حدیث بھی ذکر کی ہے اور طیب (خوشبو) کا مسئلہ تبعاً ذکر کر دیا ہے اس لیے اس کے واسطے حدیث بھی ذکر کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی ہوگی اور چونکہ بقاء اثر کے لحاظ سے دونوں کا حکم ایک ہی ہے اس لیے ترجمۃ الباب میں دونوں کو ایک ساتھ ذکر کرنے میں مضائقہ نہ تھا۔

نحو الحلاب پر حضرت شاہ صاحب نے فرمایا: کہ دوسرے طرق روایت سے معلوم ہوا کہ بعینہ حلاب ہی کو آپ نے طلب فرمایا تھا۔

حافظ نے لکھا: نحو الحلاب سے مراد حلاب جیسا برتن بہ لحاظ مقدار کے[1] کہ ابو عاصم نے اسکی مقدار ایک ایک بالشت طول و عرض سے کم قرار دی ہے خرجہ ابو عونۃ فی صحیحہ عنہ اور روایت ابن حبان سے ثابت ہوا کہ ابو عاصم نے اپنی دونوں ہتھیلیوں سے اشارہ کیا گویا دونوں ہاتھ کی

---

[1] راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ تشبیہ مذکور بہ لحاظ کیفیت ما فی الاناء بھی ہوسکتی ہے کہ جس طرح حلاب دوہنی سے حضور اکرم ﷺ کا غسل فرمانا ثابت ہے کہ اس میں پانی ڈال کر غسل کرنا باوجود دودھ کے اثرات ظاہر ہونے کے درست ہے اسی طرح آٹا گوندھنے کے اس لگن سے بھی حضور کا غسل ثابت ہے جس میں آٹے کے اثرات موجود تھے چنانچہ مسند احمد میں باب فی حکم الماء متغير بطاهر اجنبی عنه کے تحت اس کے ثبوت میں (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

بالشتوں سے حلقہ کر کے اس کے اوپر کے گھیرے کا دور اور حلقہ بتلایا کہ حلاب یا اس جیسا برتن ایسا ہوتا تھا اور روایت بیہقی میں ہے کہ وہ مثل مقدار کوزتھا جس میں آٹھ[1] رطل کی گنجائش تھی۔

بحث ونظر: امام بخاری کے مذکور ترجمۃ الباب کو مبہمات تراجم سے گنا گیا ہے اور کہا گیا ہے کہ کبار محدثین ومشائخ اور شارحین بخاری اس کے اشکال کو رفع کرنے کی طرف متوجہ ہوئے ہیں حافظ ابن حجر نے بھی لکھا کہ اس ترجمۃ کی مطابقت حدیث الباب کے ساتھ قدیماً وحدیثاً جماعت ائمہ کے نزدیک مشکل سمجھی گئی ہے پھر حافظ نے اس بارے میں سب کے مختلف اقوال ذکر کئے ہیں ہم نے اپنے نزدیک جو تشریح وتوجیہ مطابقت سب سے بہتر تھی اوپر ذکر کردی ہے اور آگے دوسرے اقوال وآراء نقل کرتے ہیں تا کہ موضوع کے سارے اطراف سامنے آ جائیں۔ وبہ نستعین

حلاب سے کیا مراد ہے

ساری بحث اسی نقطہ پر گھومی ہے جن حضرات نے حلاب سے مراد مخصوص برتن لیا ہے ان کی رائے سب سے زیادہ صائب ہے اور جنھوں نے دوسرے معانی لیے اور امام بخاری کی تغلیط کی ہے وہ اس معاملہ میں راہ صواب سے ہٹ گئے ہیں پہلے طبقہ میں علامہ خطابی، قاضی عیاض علامہ قرطبی، محقق عینی ابوعبید ہروی علامہ نووی اور محدث حمیدی علامہ سندی وغیرہ ہیں

محقق عینی نے لکھا کہ یہ گمان صحیح نہیں کہ امام بخاری نے حلاب سے خوشبو کی کوئی قسم مراد لی ہے کیونکہ اوالطیب کا لفظ ہی اس کی تردید کر رہا ہے لہٰذا ان کی مراد وہ برتن ہی ہے جس میں پانی رکھا جا سکتا ہے

علامہ خطابی کا ارشاد

آپ نے فرمایا حلاب وہ برتن ہے جس میں اونٹنی کے ایک مرتبہ دودھ دوہنے کی مقدار آ سکے اور عرب میں حلاب کو ظرف ہی سمجھتے تھے جس کی دلیل یہ قول شاعر ہے۔

صاح ! هل رايت اوسمعت براع ردفی الضرع مابقی فی الحلاب

فتح الباری[2] ۲۵۶-۱) میں دوہنی ہے جو غالباً اما قری ہوگا) یعنی تم نے کبھی کوئی راعی اہل ایسا بھی دیکھا یا سنا ہے جس نے حلاب (دوہنی) کا دودھ اونٹنی کے باک میں لوٹا دیا ہو)

قاضی عیاض کا ارشاد

آپ نے فرمایا حلاب اور محلب بکسر المیم وہ برتن ہوتا ہے جس میں بقدر اونٹنی کے دودھ کے کوئی چیز سما سکے اور حلاب سے مراد غیر طیب ہونے پر طیب کا اس پر او سے عطف ہی دلیل ہے کہ اس کو امام بخاری نے قیم ومقابل قرار دیا ہے لہٰذا اسماعیلی کی رائے صحیح نہیں ہے کہ امام

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) دو حدیثیں ذکر ہوئی ہیں جن پر حاشیہ میں الاحکام کے تحت لکھا کہ احادیث الباب سے جواز طہارت کا حکم ایسے پانی سے معلوم ہوا جس میں کوئی اجنبی چیز طاہر مل گئی ہو اور اس سے پانی میں تغیر بھی آ گیا ہو بشرطیکہ وہ تغیر معمولی ہو کہ اس سے پانی اپنی حدود وصف سے خارج نہ ہو جائے اور یہی مالکیہ کے سوا باقی سب ائمہ مجتہدین کا مذہب ہے صرف مالکیہ اس کے قائل ہیں کہ ایسا پانی خود تو پاک ہے مگر مطہر (پاک کرنے والا) نہیں ہے (الفتح الربانی ۲۱۴-۱)

احقر کی ذکر کردہ توجیہ پر دعا بحلاب اور دعا بنحو حلاب دونوں کی غرض ایک ہی ہو جاتی ہے اور حضرت شاہ صاحب کی تشریح مذکور بہت زیادہ موجہ ہو جاتی ہے حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے بھی حضرت کی توجیہ مذکور کو نقل کر کے حسن جدا لکھا ہے مگر ساتھ ہی یہ اشکال لکھا دیا ہے کہ بداء کا لفظ ترجمہ وحدیث میں کھٹکتا ہے کیونکہ توجیہ مذکور کی بدایت کے ساتھ کوئی خصوصیت معلوم نہیں ہوتی۔

اس پر گزارش ہے کہ خود ترجمہ وحدیث میں بھی بداء کے لفظ سے حقیقی بدایت مقصود ومتعین نہیں ہے بلکہ صرف قبلیت اسی درجہ میں بتلائی ہے کہ اس شئی طاہر مخالط بماء الغسل کے اثرات باقیہ کا صحت غسل پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ لہٰذا توجیہ انور بلا کسی تردد کے حسن جدا ہے واللہ تعالیٰ اعلم (مولف)

[1] اس سے معلوم ہوا کہ صاع کی مقدار بھی آٹھ رطل ہی تھی جو حضور علیہ السلام کے غسل کے سلسلہ میں منقول ہے اور حنفیہ بھی صاع آٹھ رطل ہی کا قرار دیتے ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم

[2] حافظ نے خطابی کا قول اور شعر مذکور نقل کر کے یہ بھی لکھا کہ خطابی کا اتباع رائے مذکور میں ابن قرقول نے مطالع میں نیز ابن جوزی اور ایک جماعت علماء نے کیا ہے۔

بخاری سے غلطی ہوگئی انہوں نے حُلاب کو خوشبو سمجھ لیا امام بخاری ایسا کیونکر سمجھے جب کہ انہوں نے خود ہی حلاب پر طیب کو عطف کیا جو دونوں کے ایک دوسرے سے مغائر ہونے کی دلیل ہے اسی طرح ازہری کا یہ دعویٰ بھی غلط ہے کہ صحیح بخاری کے نسخہ میں کتابت کی غلطی ہوگئی ہے کہ اصل لفظ تو جلاب تھا یعنی گلاب کہ فارسی میں آب ورد پر بولتے ہیں غلطی کاتبین سے حلاب لکھا گیا کیونکہ مشہور روایت بخاری حلاب ہی ہے ابوعبید ہروی نے بھی ازہری کے احتمال مذکور پر نکیر کی ہے

علامہ قرطبی کا ارشاد

حلاب بکسر حاء مہملہ ہی صحیح ہے اس کے سوا کوئی قول صحیح نہیں ہے اور جس نے اس کو خوشبو کی کوئی قسم قرار دیا اس سے غلطی ہوئی ہے نیز اس کو جلاب سمجھنا بھی غیر صحیح ہے

اگر اعتراض کیا جائے کہ حلاب بمعنی اناء لینے کی صورت میں ترجمۃ الباب کے اندر دو مختلف چیزوں کا ذکر ہوا یعنی برتن اور خوشبو کا حالانکہ آگے باب کے اندر طیب (خوشبو) کا کوئی ذکر نہیں ہے لہٰذا ترجمہ سے حدیث الباب کی مطابقت پوری نہ ہوئی اس کا جواب یہ ہے کہ باب کا مقصد دونوں میں[1] سے ایک بات کا اثبات ہے اسی لیے اوفصل کرنے والی لائے ہیں واو وصل کرنے والی نہیں لائے پس ایک کا ذکر کافی ہے دوسرے یہ کہ امام بخاری کی تو یہ عام عادت ہے کہ وہ بسا اوقات ترجمہ وعنوان باب میں ایک چیز ذکر کرتے ہیں، پھر کسی خاص وجہ سے باب کے اندر کوئی حدیث بھی اس سے تعلق رکھنے والی نہیں لاتے اگر کہا جائے کہ ظرف ماء اور خوشبو میں باہمی مناسبت کیا ہے کہ دونوں کو ساتھ ذکر کیا میں کہتا ہوں مناسبت یہ ہے کہ دونوں کا وقوع ابتداء غسل میں ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ حلاب سے یہاں مراد وہ برتن ہو جس میں خوشبو ہو یعنی کبھی خوشبو کا ظرف طلب فرماتے تھے اور کبھی خود خوشبو ہی مطلوب ہوتی تھی جیسا کہ علامہ کرمانی کی رائے ہے کہ لیکن اسماعیلی کی ایک روایت اس احتمال کے خلاف ہے (عمدہ ۱۹-۲)

حافظ نے لکھا کہ علامہ نووی نے ابوعبید ہروی کا اعتراض ونقد ازہری کے خلاف نقل کی ہے اور ایک جماعت نے بلحاظ مشہور روایت کے ازہری کا رد کیا ہے اور بہ لحاظ معنی کے ابن الاثیر نے لکھا کہ خوشبو کا غسل کے بعد استعمال زیادہ موزوں ومناسب ہے بہ نسبت پہلے کے کیونکہ غسل سے تو وہ دھل جائے گی کوئی فائدہ نہ ہوگا۔

محدث حمیدی کی رائے

آپ نے غریب الصحیحین پر کلام کرتے ہوئے لکھا کہ ''امام مسلم نے اس حدیث کو حدیث الفرق اور حدیث قدر الصاع کے ساتھ ملا کر ایک ہی جگہ ذکر کیا ہے اس سے معلوم ہوا ہے کہ گویا انہوں نے بھی حلاب کو برتن ہی سمجھا ہے۔ لیکن امام بخاری کے متعلق دوسری حدیثیں ساتھ ذکر نہ کرنے کی وجہ سے کسی کو یہ گمان ہوسکتا ہے کہ انہوں نے اس کو کوئی خوشبو کی قسم خیال کیا جو غسل سے پہلے استعمال ہوتی ہے''

اس کے بعد حافظ نے لکھا کہ حمیدی نے امر مذکور کو امام بخاری کی طرف محض ایک احتمال کے طور پر منسوب کر دیا جس سے معلوم ہوا کہ احتمال دوسرا اس کے خلاف ومقابل بھی موجود ہے اگرچہ اس کو انہوں نے کھول کر نہیں لکھا۔ (فتح الباری ص ۲۵۶ ج ۱)

حضرت گنگوہی کا ارشاد

آپ نے فرمایا کہ امام بخاری کی غرض یہ ہے کہ غسل کرنے والے کو اختیار ہے خواہ ابتداءً خالص پانی سے غسل کر لے خواہ ابتداءً خطمی

---

[1] علامہ قسطلانی نے بھی اس توجیہ کو اختیار کیا ہے (لامع الدراری ۱۰۶ ج ۱)

وخوشبو وغیرہ کے مخلوط پانی سے سر دھو کر غسل کرلے کہ اس کے بعد خالص پانی سے سر دھونے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ نبی کریم ﷺ سے ثابت ہے کہ جب آپ ﷺ غسل کا ارادہ فرماتے تھے تو پہلے خطمی مخلوط بالطیب کے ساتھ سر دھوتے تھے، پھر اسی پر اکتفا کرتے اور دوبارہ سر کو نہیں دھوتے تھے اور کبھی بغیر خطمی کے سر دھو کر تمام جسم دھو لیتے تھے، ان ہی دو صورتوں کے جواز واختیار اور عدم وجوب کی طرف امام بخاری اشارہ کررہے ہیں بدء بالحلاب سے دوسری صورت کی طرف اور اوالطیب سے پہلی قسم غسل کی طرف اشارہ ہے۔

اس کے علاوہ حضرت گنگوہی سے یہ توجیہ بھی نقل ہے کہ ابتداء بالطیب یعنی خوشبو و خطمی وغیرہ سے سر دھونے کی ابتداء) چونکہ حضور اکرم ﷺ سے مشہور اور سب کو معلوم تھی اس لئے اس کی حدیث کا ذکر تو امام بخاری نے بے ضرورت سمجھ کر ترک کردیا اور جو صورت خفا میں تھی اس کو نمایاں کردیا یعنی ابتدا بالحلاب، اور بتلا دیا گیا کہ وہ بھی جائز ہے، اگرچہ ضروری ولازم وہ بھی نہیں اور ابتداء بالحلاب کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ استنجاء نہ کرے جو سنن و مستحبات غسل سے ہے اور اس کی دلیل پیش کردی کہ ایسا حضور اکرم ﷺ سے بھی ثابت ہوا ہے ظاہر ہے حضرت اقدس رحمتہ اللہ علیہ کے ارشادات وتوجیہات مذکورہ بالا بھی محققانہ محدثانہ ہیں، مگر ان کا تعلق حدیث مذکور وغیر مذکور دونوں سے ہو جاتا ہے، اگرچہ امام بخاری کی عادت کے تحت ان امور کی بڑی گنجائش ہے جیسا کہ محقق عینی بھی اوپر کہہ چکے ہیں، لیکن حضرت شاہ صاحب کی توجیہ پر ترجمہ وحدیث کی مطابقت پوری طرح ہو جاتی ہے اور مذکور وغیر مذکور کا خدشہ بھی سامنے نہیں آتا۔

توجیہ صاحب القول الفصیح پر نظر

آپ نے لکھا کہ ترجمۃ الباب کا مطلب واضح ہے کہ غسل میں بدایت بالحلاب اور بدایت بالطیب دونوں صحیح ہیں خواہ یوں کرلیں کہ اول پانی سے نہا ڈالیں بعد میں خوشبودار تیل وعطریات کا استعمال کریں، جیسا کہ عام دستور ہے یا یوں کرلیں کہ اول جسم اور بالوں پر خوشبودار تیل کی مالش کریں بعد میں غسل کریں۔۔۔اس صورت میں حلاب بھی اپنے متعارف معنی پر باقی رہتا ہے اور مؤلف کے اوپر سے تمام الزامات بھی رفع ہو جاتے ہیں ہمیں حیرت ہے کہ شارحین نے اس صحیح اور بے تکلف تفسیر کو کیوں نہ اختیار فرمایا، غایت سے غایت یہ کہا جا سکتا ہے حدیث کی یہ تعبیر کہ **دعا بشی نحو الحلاب فاخذ بکفه فاخذ بشق راسه الایمن ثم الایسر** اس کی موہم ہے کہ حلاب از جنس طیب کوئی شے ہے لیکن وضوح حقیقت کے بعد اس قسم کے ایہامات قابل اعتناء نہیں ہوتے'' (القول الفصیح ص ۱۲۸ ج۱)

توجیہ مذکور پڑھ کر حیرت تو ہمیں بھی ہوئی کہ ایسی صاف اور بے تکلف تفسیر کسی بڑے سے بڑے شارح بخاری اور محدث جلیل کو بھی کیوں نہ سوجھی اگرچہ ''کم ترک الاول للآخر'' کے تحت ایسا بہت مستبعد بھی نہیں ہے، لیکن یہاں ایک طالب علمانہ گزارش کو جی چاہتا ہے وہ یہ کہ امام بخاری کتاب الطہارت میں چل رہے ہیں اور غسل جنابت کے احکام بتلانا چاہتے ہیں، یہاں غسل کے عام دستور اور طور طریقوں سے بحث نہیں کررہے ہیں۔اسی لئے ترجمۃ الباب ابتداء بالحلاب کے تحت حضور اکرم ﷺ کے غسل جنابت کے واقعہ کی حدیث بیان فرمائی اور اس میں کہیں ذکر نہیں ہے کہ حلاب سے غسل کے بعد آپ ﷺ نے خوشبودار تیل وعطریات کا بھی استعمال فرمایا ہو، اور دوسری صورت (پہلے خوشبودار تیل کی جسم اور بالوں پر مالش کر کے پھر غسل کرنے) کا تو حدیث میں سرے سے ذکر ہی نہیں جس کی وجہ سے اوالطیب کا ترجمہ سب ہی کے نزدیک محل نظر ہے، تو مذکورہ بالا دونوں صورتیں جس طرح بالتفصیل لکھ کر امام بخاری کا مطلب واضح اور اس کو صحیح و بے تکلف تفسیر قرار دیا گیا ہے وہ ہمارے نزدیک توجیہ **القول بما لا یرضٰ به قائله** کے تحت آتی ہے اور غالباً اسی لئے اس کو کسی شارح نے اختیار نہیں کیا۔

درحقیقت محدثانہ نظر وہی ہے جس کو حضرت گنگوہی نے بتلایا بداء بالحلاب میں صرف پانی سے غسل کرنا بتلایا ہے کہ اس سے پہلے سر دھونے کے لئے بھی خوشبو خطمی وغیرہ کا استعمال نہیں ہوا جو دوسرے مواقع میں ثابت ہے اس کے لئے حدیث الباب لائے ہیں اور نہ بعد کو ہوا جو ظاہر ہے

اسی لئے حدیث الباب بھی اس سے خالی ہے اور خوشبودار تیل وغیرہ کا بھی غسل سے قبل بطور مبادی غسل ثبوت نہیں ہے جیسا کہ ہمارے حضرت شاہ صاحب کی تحقیق ہے کہ غسل سے قبل خوشبو کے استعمال کا ثبوت ہوا ہے وہ نشاط جماع کے لئے تھا، غسل کے مبادی کے طور پر نہ تھا، اس لئے ہم سمجھتے ہیں کہ آج کل کے مذکورہ دونوں دستور کو صحیح بخاری کے ترجمہ وحدیث مذکور کی صحیح و بے تکلف تفسیر قرار دینا غیر محدثانہ نظر ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

دوسری مناسب توجیہ

صاحب القول الفصیح نے دوسری مناسب توجیہ یہ ذکر کی کہ حلاب وہ پانی مراد ہو جس میں کچھ لبنیت کے آثار و کیفیات شامل ہوں، ایسے پانی میں بوجہ شمول اجزاء لبنیہ، تنقیہ جسم، تصفیہ شعور، ترطیب بدن، کی شان بڑھ جاتی ہے جس طرح کہ صابن یا اشنان وغیرہ کے پانی میں جوش دینے سے ازالہ وسخ اور تنقیہ وغیرہ کی قوت بڑھ جاتی ہے اور طیب سے مایطیب الجسم وینقیہ عن الاوساخ مراد ہو، طیب معروف یعنی خوشبو تیل یا عطریات وغیرہ مراد نہ ہوں الخ (ص ۱۲۸ ج ۱)

دودھ میں ترطیب بدن کی صلاحیت تو تسلیم، مگر تنقیہ و تصفیہ کی شان بھی اس میں صابن واشنان کی طرح ہے محل نظر ہے اور بظاہر یہی وجہ ہے کہ محبّ طبری جن کی رائے یہی نقل ہوئی ہے کہ طیب سے مراد معروف خوشبو نہیں بلکہ تطییب بدن مراد ہے انہوں نے کہا کہ بدائۃ بالحلاب کا مطلب تو یہ ہے کہ پہلے غسل کے لئے حلاب میں پانی رکھا جائے، پھر غسل سے قبل بدن کی صفائی نجاست ومیل کچیل سے کی جائے اور سر سے شروع کرنے کی وجہ بھی یہی ہے کہ اس میں تیل وغیرہ بالوں کی وجہ سے بھی زیادہ ہوتا ہے بہ نسبت باقی بدن کے، محبّ طبری نے یہ بھی کہا کہ اوالطیب میں او بمعنی واو ہے جیسا کہ بعض روایات میں واو کے ساتھ مروی بھی ہے (کماذکرالحمیدی) حافظ نے موصوف کی رائے تفصیل سے نقل کی ہے ملاحظہ ہو فتح الباری ص ۲۵۶ ج ۱) مگر انہوں نے یہ بھی نہیں کہا کہ خود لبنیت بھی تنقیہ وصفائی کا کام کرے گی، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ صاحب قول الفصیح نے محبّ طبری کی رائے مذکور کو نہ صرف پسند کیا، بلکہ اس میں اپنے اوپر کی نئی تحقیق کا اضافہ فرما کر اس کی تکمیل کرنی چاہی ہے، اس لئے اگرچہ طبری کی توجیہ کو کسی نے مناسب توجیہ قرار نہیں دیا مگر مذکورہ اضافہ و تحقیق کے بعد وہ اس مدح وستائش کی ضرور مستحق ہو گئی۔

جہاں ماء مطلق ومقید کی بحث محدثین فقہا نے کی ہے، اور خطمی اشنان وصابون وغیرہ کا ذکر بطور مثال تصفیہ وتنقیہ بدن کے لئے کیا ہے، وہاں بھی ہماری نظر سے نہیں گزرا کہ کسی نے دودھ کو بھی ان جیسا قرار دیا ہو، حالانکہ جس چیز کا ثبوت کسی درجہ میں بھی حضور اکرم ﷺ سے ہو سکا ہے، محدثین وفقہا ضرور اس کو معمول بنانے کا اہتمام کرتے ہیں، اگر خطمی کی طرح دودھ سے بھی تصفیہ شعور ہو سکتا یا اس کا ثبوت حضور اکرم ﷺ سے ملتا تو یہ حضرات ضرور اس کا ذکر فرماتے اور بڑے حضرات تو ضرور ہی اس سنت کا اقتداء کرتے کہ غسل کے پانی میں دودھ ملا لیا کرتے مگر وہاں تو اس کے مقابل یہ بحث چھڑ گئی کہ حضور ﷺ نے اگر حلاب سے غسل فرمایا جیسا کہ صحیح ابن خزیمہ اور صحیح ابن حبان میں تصریح ہے کہ آپ ﷺ حلاب سے غسل فرماتے تھے، تو دودھ یا چکنائی کا اثر غسل کے بعد باقی رہے تو کوئی حرج تو نہیں؟ چنانچہ حضرت شاہ صاحب نے بھی ارشاد فرمایا کہ امام بخاری بتلانا چاہتے ہیں کہ اس قسم کی چیزوں کا کوئی اثر غسل کے بعد بھی بدن پر باقی رہ جائے تو وہ غسل کی صحت پر اثر انداز نہیں ہے، بات لمبی ہو گئی اور ہماری اس قسم کی علمی تنقیدات سے کچھ حضرات ناخوش بھی نظر آتے ہیں۔ مگر ہم کیا کریں جو حضرات ۳۰۔۴۰ سال سے درس حدیث دے رہے ہیں جب ان میں بھی سطحیت اور محدثانہ طرز تحقیق سے بعد کی کوئی جھلک نظر آتی ہے تو دل یہی چاہتا ہے کہ اس قسم کی چیزیں سامنے نہ آئیں اور ہم صرف اسی طرز تحقیق کو اپنائیں جو ائمہ حنفیہ اور امام طحاوی، محقق عینی، شیخ ابن ہمام وغیرہ اور آخر دور میں ہمارے حضرات اکابر دیوبند رحمہم اللہ تعالیٰ نے اختیار فرمایا تھا۔

احسن الاجوبۃ عندالحافظ

پہلی توجیہ جس کو اکثر محدثین وشراح بخاری اور محقق عینی وغیرہ نے اختیار کیا ہے اوپر تفصیل سے مع مالہ وماعلیہ ضمن وتشریح وبحث ونظر بیان ہوچکی ہے، دوسرے درجہ پر ہمارے نزدیک وہ توجیہ ہے۔ جس کو بعض علماء سے حافظ نے نقل کیا اوراس کو احسن الاجوبہ قرار دیا۔

آپ نے لکھا: میں نے بعض حضرات سے جن کا نام اس وقت یادنہیں رہا، یہ توجیہ دیکھی ہے کہ وہ ترجمہ الباب میں طیب سے مقصود حدیث عائشہؓ کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ وہ احرام کے وقت حضور اکرم علیہ کے خوشبولگایا کرتی تھیں اور غسل چونکہ سنن احرام سے ہے، اس لئے گویا خوشبووقت غسل ثابت ہوئی، امام بخاری نے یہاں یہ اشارہ کیا کہ ہر غسل کے وقت آپ علیہ کی عادت مبارکہ مستمرہ خوشبولگانے کی نہ تھی اور آپ علیہ نے بغیر استعمال طیب کے بھی غسل فرمایا ہے۔''

حافظ نے لکھا کہ اس توجیہ کی تقویت اس امر سے ہوتی ہے کہ سات ابواب کے بعد امام بخاری نے'' **باب من تطبیب ثم اغتسل وبقی اثر الاطیب**'' قائم کرکے وہ حدیث عائشہؓ ذکر کی ہے جس سے بعد خوشبولگانے کے غسل کرنا مستنبط ہوگا لہٰذا یہاں من بداء بالحلاب میں غسل کا برتن مراد ہے، جس کو آپ علیہ نے غسل کی غرض سے طلب فرمایا اور من بدء بالطیب عندالغسل کا مطلب یہ ہے کہ آپ علیہ نے غسل کا ارادہ فرمانے کے وقت خوشبو کا استعمال فرمایا، پس ترجمۃ الباب دونوں عمل میں دائر وسائر ہے پھر حدیث الباب سے آپ کی مداومت بداءت غسل پر ثابت ہوئی اور بعد غسل کے خوشبولگانا تو عام عادت مشہور تھی ہی، اور ابتداء میں خوشبولگانا یعنی غسل سے پہلے بھی، اس کی نشاندہی اشارہ حدیث عائشہ سے ہوگئی اس کے بعد حافظ نے لکھا کہ یہ میرے نزدیک سب جوابوں سے بہتر ہے اور تصرفات امام بخاری کے پیش نظر موزوں ومناسب بھی ہے واللہ علم۔

اسی سے یہ بھی معلوم ہوگیا کہ اسماعیلی کا یہ فرمانا قابل اعتراض ہے کہ غسل سے قبل خوشبولگانا بے معنی ہے اسی طرح ابن الاثیر کی بات بھی قابل تنقید ہے کہ خوشبو کا استعمال غسل کے بعد زیادہ موزوں ہے بہ نسبت قبل کے نیز ان دونوں کے علاوہ دوسرے حضرات کے اقوال پر بھی تنقید وگرفت کے مواقع ہیں، ہم نے ان کے وضوح وظہور کی وجہ سے کوئی تعرض نہیں کیا۔ واللہ الھادی للصواب (فتح الباری ۲۵۷ ج ۱۰۰)

کرمانی وابن بطال کی توجیہ

ان دونوں حضرات کی رائے ہے کہ امام بخاری نے ترجمہ میں حلاب سے مراد وہ برتن لیا ہے جس میں خوشبو ہو پس مطلب یہ ہوا کہ ابتداء بہ طلب ظرف الطیب بھی درست ہے اور ابتداء بہ طلب نفس الطیب بھی اور حدیث الباب سے ترجمہ کا پہلا جز وثابت ہے دوسرانہیں۔

کیونکہ حدیث میں بھی غسل کے وقت حضور علیہ کی تقلید میں خوشبو کے استعمال کی ترغیب موجود ہے۔

حافظ کا نقد: ان دونوں کی رائے نقل کرنے کے بعد حافظ نے لکھا: گویا حدیث میں فاخذ بکفہ کے لفظ سے یہ حضرات سمجھے کہ آپ نے برتن میں سے اپنے ہاتھوں میں خوشبو لی اور داہنے بائیں لگائی، اور گویا یہ بیان آپ کے غسل کا نہیں بلکہ خوشبولگانے کا ہوا ہے یہ توجیہ تو بظاہر اچھی ہے مگر جو دوسرے طرق روایت پر بھی نظر کرے گا وہ اس کو ترجیح نہیں دے سکتا کیونکہ محدث اسماعیلی نے تصریح کی کہ صفت مذکورہ غسل کی ہے خوشبولگانے کی نہیں ہے اور انہوں نے اسی حدیث کے دوسرے طریق میں لفظ **کان یغتسل بقدح** بجائے بحلاب کے پیش کی ہے جس میں یہ بھی زیادتی ہے **کان یغسل یدیہ ثم یغسل وجھہ ثم یقول بیدہ ثلث غرف الحدیث** اور ایک طرق میں ہے **اغتسل فاتی بحلاب فغسل شق راسہ الایمن الحدیث** پس لفظ اغتسل اور یغسل سے ظاہر ہے کہ وہ پانی کا برتن تھا خوشبو کا نہیں تھا اور ایک روایت اسماعیلی میں **ثم اخذ بکفیہ ماء** ہے اس کو بھی غسل سے قبل خوشبولگانے پر محمول نہیں کر سکتے ابوعوانہ کی صحیح میں **کان یغتسل بقدح**

الخ ہے اس میں بھی یغتسل اور غرفۃ پانی کے برتن پر کھلی دلیل ہے ابن حبان کی روایت میں ثم یصب علی شق راسہ الایمن ہے ظاہر ہے کہ خوشبو لگانے کو صب بہانے سے تعبیر نہیں کیا جاتا غرض یہ سب امور مذکور انا الطیب والی توجیہ کو مستبعد بنا دیتے ہیں۔ (فتح ۲۵۷-۱)

طیب بمعنی تطییب

یہ توجیہ[1] محب طبری کی ہے جس پر ضمنا بحث اوپر ہو چکی ہے۔

تصحیف جلاب: یہ توجیہ ازہری کی ہے جس کی غلطی اکابر محققین محدثین کی طرف سے اوپر نقل ہو چکی ہے

قاضی عیاض کی توجیہ حلاب ومحلب بکسر المیم برتن ہے جس میں اونٹنی کے دودھ کی مقدار آتی ہے اور بعض لوگوں نے اس حدیث میں محلب الطیب بفتح المیم مراد لیا ہے پھر کہا کہ ترجمۂ بخاری سے معلوم ہوا کہ انہوں نے ان دونوں تاویل کی طرف توجہ کی ہے (فتح الباری ۲۵۶-۱)

حب المحلب فارسی میں پیوند مریم اور ہندی میں گھیونی' کہیلا' کہیلی۔ دانہ مثل سرٗ کابلی' نہایت خوشبودار' اس بیج کو اکثر خوشبویات میں ملاتے ہیں۔ اور اس سے تیل بھی بناتے ہیں (خزائن الادویہ ص ۱۵ ج ۴)

حضرت شاہ ولی اللہ کی رائے

آپ نے شرح تراجم ابواب بخاری میں لکھا ہے حلاب کے دو معنی ہیں اول محلوب فی البذور یعنی نچوڑ اور دبا کر نکالا ہوا عرب کے لوگ بعض بیجوں کا محلوب خوشبو کی طرح غسل سے قبل اپنے جسم پر ملتے تھے مولف (امام بخاری) کا میلان بھی اسی معنی کی طرف معلوم ہوتا ہے کیونکہ انہوں نے حلاب کو طیب کی ساتھ ملا کر ذکر کیا ہے دوسرے معنی برتن کے ہیں اور بعض حضرات نے حدیث الباب کو اس معنی میں بھی لیا ہے اور بعض حضرات نے جلاب یا لجیم بمعنی ماء الورد آب گلاب لیا ہے اور عرب کے لوگ خوشبو اور ماء الورد کو بھی غسل سے پہلے استعمال کیا کرتے تھے جن کا اثر ان کے جسموں پر غسل کے بعد بھی باقی رہتا تھا اس معنی کا بھی کتاب میں احتمال ہے۔ (شرح تراجم ۱۸)

تخطئہ امام بخاری صحیح نہیں

زیر بحث باب میں امام بخاری کے ترجمہ پر بحث کرتے ہوئے بہت سے اکابر محدثین نے ان کا تخطئہ کیا ہے جو ہمارے نزدیک صحیح نہیں ہے حضرت شاہ صاحب نے فرمایا حلاب کو جلاب بمعنی گلاب کی تصحیف قرار دینا یا اس کو بمعنی حب المحلب کہنا زیادتی کی بات ہے کیونکہ امام بخاری نے اور بھی کئی مواضع میں یہ لفظ استعمال کیا ہے اور سب جگہ تصحیف ہونا مستبعد ہے اسی طرح یہ سمجھنا بھی امام بخاری کے علمی تبحر وجامعیت کی شان سے بعید ہے کہ انہوں نے حلاب کو غلطی سے بمعنی حب المحلب سمجھ لیا ہے خصوصا جبکہ یہ لفظ دوسری احادیث میں بھی بہ صراحت وارد ہوا ہے جہاں برتن ہی کے معنی متعین ہیں (یہ بات امام بخاری ایسے جلیل القدر محدث سے کس طرح مخفی رہتی؟) البتہ یہ اشکال ضرور یہاں ہوا ہے کہ امام بخاری نے حلاب (بمعنی برتن) اور طیب (خوشبو) کو ایک جگہ کیوں جمع کیا ہے اسکے بعد حضرتؒ نے وہ تشریح فرمائی جو ہم نے ابتداء میں لکھ آئے ہیں اس کے ضمن میں اشکال مذکور بھی پوری طرح رفع ہو گیا ہے۔ والحمد للہ علی ذلک۔

ذیل میں بغرض افادہ ہم ان حضرات کے اسماء گرامی مع خلاصہ اقوال ذکر کرتے ہیں جنھوں نے امام بخاری کو غلطی پر بتلایا ہے ان میں سر فہرست محدث اسماعیلی کا نام ہے آپ نے اپنے مستخرج میں فرمایا اللہ تعالیٰ ابو عبداللہ امام بخاری پر رحم کرے اور غلطی سے مبرا کون ہے؟ ان کی سمجھ میں یہ بات آ گئی' کہ حلاب کوئی خوشبو ہے' حالانکہ غسل سے قبل خوشبو کے استعمال کا کوئی معنی نہیں اور غلطی سے مبرا کون ہے؟ ان کی سمجھ میں یہ بات آ گئی۔

---

[1] شیخ الاسلام نے اپنی شرح میں اسی توجیہ کو ترجیح دی ہے اور صاحب التفسیر نے محقق عینی کی توجیہ اختیار کی ہے لامع ۱۰۶ ج ۱

کہ حلاب کوئی خوشبو ہے، حالانکہ غسل سے قبل خوشبو کے استعمال کا کوئی معنی نہیں اور حلاب سے تو برتن ہی مراد ہے جیسا کہ اسی حدیث کے دوسرے طرق میں وضاحت وصراحت ہے کہ حضور علیہ السلام حلاب سے غسل فرماتے تھے۔ (فتح الباری ۲۵۶ ۔ ا ج ۱)

علامہ ابن الجوزی نے فرمایا ایک جماعت نے حلاب کی تفسیر میں غلطی کی ہے اوران میں سے امام بخاری بھی ہیں کہ انہوں نے حلاب کو خوشبو سمجھ لیا۔ (لامع الدراری ۱۰۵ ج ۱)

علامہ خطابی نے شرح ابی داؤد میں لکھا حلاب برتن ہے جس میں اونٹنی کے ایک بار دودھ دوہنے کی مقدار آتی ہے امام بخاری نے اس کو ذکر کیا ہے مگر اس کو انہوں نے طہور میں خوشبو استعمال کرنے پر محمول کر لیا ہے میرا خیال ہے کہ ان سے چوک ہوگئی کہ وہاں وہ حلاب سے محلب مراد سمجھے جو ہاتھ دھونے میں مستعمل ہوا کرتا ہے حالانکہ جلاب کو طیب (خوشبو) سے کوئی بھی واسطہ نہیں الخ (فتح الباری ۲۵۶ ۔ ۱)

محدث حمیدی نے لکھا کہ امام مسلم نے تو حلاب سے برتن ہی سمجھا ہے مگر امام بخاری کے بارے میں کوئی خیال کرسکتا ہے کہ انہوں نے اس کو طیب (خوشبو) کی قسم سمجھا جو غسل سے قبل استعمال ہوتی ہے کیونکہ انہوں نے بجز اس حدیث کے اور کوئی حدیث ذکر نہیں کی۔ (فتح الباری ۲۵۶ ۔ ۱)

علامہ سندی نے لکھا امام بخاری کے ظاہری طریقہ سے تو یہی بات معلوم ہوتی ہے کہ انہوں نے حلاب کو خوشبو کی کوئی قسم سمجھا۔۔۔۔لیکن صحیح بات یہ ہے کہ حلاب سے مراد برتن ہے شارحین بخاری نے بہت کچھ کوشش امام بخاری کے کلام کو اس صحیح بات پر منطبق کرنے کے لیے کی ہے مگر خود امام بخاری کا کلام اس سے انکاری ہے اس لیے جو کچھ ان لوگوں نے لکھا سب تکلف ہے (حاشیہ سندی علی البخاری مطبوعہ ۴۰ ۔ ۱)

امید ہے کہ مذکورہ بالا سطور پڑھنے کے بعد آپ کو حضرت شاہ صاحب کے ارشادات کی قدر و قیمت پوری طرح معلوم ہوگئی ہوگی وھو المقصود۔ واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔

فائدہ علمیہ لغویہ: قولہ فقال بھما علی راسہ حضور علیہ السلام نے اپنے دونوں ہاتھوں سے سر پر پانی ڈالا یہاں قال کے معنی نئے سے معلوم ہوتے ہیں مگر حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ ابن جنی کا قول ہے "قول کے ساتھ جو چاہو معاملہ کرو اور جس معنی میں چاہو استعمال کرلو اور کہا کہ وہ حدیث البحر سے ہے کہ اس کے بارے میں جو باتیں چاہو کوئی حرج نہیں" حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ موصوف نے اس حدیث کی طرف اشارہ کیا ہے کہ البحر تحدثوا عنہ ولا حرج یعنی بحر سمندر کی تہ اور کنہ کی ساری باتیں معلوم نہیں ہوسکتیں اس لیے بہت سی عجیب عجیب باتیں اس کی طرف منسوب ہوسکتی ہیں (نقل از تقریر درس بخاری شریف بقلم مولانا محمد چراغ صاحب مرتب العرف الشذی)

محقق عینی نے لکھا عرب کے یہاں قول کے لیے بڑا توسع ہے کہ وہ اس کے ذریعہ تمام افعال کی تعبیر کر سکتے ہیں اور غیر کلام پر بھی بولتے ہیں قال بیدہ کہیں گے کہ ہاتھ سے پکڑا اور قال بر جلہ کہیں گے کہ پاؤں سے چلا شاعر نے کہا وقالت لہ العینان سمعا و طاعۃ یعنی آنکھوں نے اشارہ کیا ایک حدیث میں آیا فقال ثوبہ یعنی اس کو رد فرما دیا یہ سب بطور مجاز وتوسع ہوتا ہے غرض قال معانی کثیرہ کے لیے آتا ہے مثلاً بمعنی اقبل۔ مال۔ استراح۔ ذہب۔ غلب۔ احب۔ حکم وغیرہ پھر محقق عینی نے لکھا کہ میں نے خاص طور سے اہل مصر کو دیکھا کہ وہ قال کو اپنے بہت سے محاورات میں استعمال کرتے ہیں کہتے ہیں اخذ العصا وقال بہ کذا یعنی اس سے مارا اخذ ثوبہ علیہ یعنی اس کو پہن لیا وغیرہ ذلک (عمدۃ القاری ۲۰ ۔ ۵) اگلے باب کی حدیث بخاری میں بھی ثم قال بیدہ علی الارض آ رہا ہے کہ اپنا ہاتھ زمین پر مارا۔

باب المضمضة والاستنشاق فی الجنابة

غسل جنابت میں کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا

(۲۵۴) حدثنا عمر بن حفص بن غیاث قال ثنا ابی قال حدثنا الاعمش قال حدثنی سالم عن کریب عن ابن عباس قال حدثتنا میمونۃ قالت صببت لنبی علیہ السلام غسلاً فافرغ بیمینہ علی یسارہ فغسلھما ثم

غسل فرجه ثم غسل فرجه ثم قال بيده على الارض فمسحها بالتراب ثم غسلها ثم مضمض و استنشق ثم غسل وجهه وافاض على راسه ثم تنحى فغسل قدميه ثم اتى بمنديل فلم ينفض بها.

ترجمہ: حضرت ابن عباسؓ نے کہا کہ ہم سے حضرت میمونہؓ نے بیان فرمایا کہ میں نے نبی کریم ﷺ کے لئے غسل کا پانی رکھا تو آپ ﷺ نے پانی کو دائیں ہاتھ سے بائیں ہاتھ پر گرایا اس طرح دونوں ہاتھوں کو دھویا، پھر اپنی شرم گاہ کو دھویا، پھر اپنے ہاتھ کو زمین پر مارا اور اس کو مٹی سے ملا اور دھویا، پھر کلی کی اور ناک میں پانی ڈالا، پھر اپنے چہرے کو دھویا اور سر پر پانی بہایا، پھر ایک طرف ہو کر دونوں پاؤں دھوئے، اس کے بعد آپ ﷺ کی خدمت میں بدن خشک کرنے کے لئے رومال پیش کیا گیا لیکن آپ ﷺ نے اس سے پانی کو خشک نہیں کیا۔

تشریح: غسل کی کیفیت مذکورہ باب، حدیث حضرت میمونہؓ میں تفصیل سے بیان ہوئی ہے اسی لئے اس کو امام ترمذی وغیرہ نے بھی ''باب ماجاء فی الغسل من الجنابة'' میں ذکر کیا ہے اسی حدیث میں مضمضہ واستنشاق کا ذکر بھی الگ اور مستقل طور سے صراحت کے ساتھ ہوا ہے جس سے حنفیہ وحنابلہ کی تائید نکلتی ہے، ان کے یہاں غسل میں مضمضہ واستنشاق فرض وواجب ہیں، مالکیہ اور شافعیہ ان کو صرف سنت کے درجہ میں رکھتے ہیں، یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ حنابلہ مضمضہ واستنشاق کو نہ صرف غسل میں بلکہ وضو میں بھی فرض کہتے ہیں اسی کی طرف حضرت شاہ صاحب نے درس بخاری شریف میں اشارہ فرمایا کہ امام ابوحنیفہ وامام ثوری ان دونوں کو غسل میں واجب فرماتے ہیں اور ان دونوں کے وجوب کو امام احمد واسحاق نے مطلقاً واجب قرار دیا ہے یعنی وضو وغسل دونوں میں، کتاب الفقہ میں ہے کہ حنابلہ کے یہاں مضمضہ واستنشاق فرائض وضو میں سے ہے (ص ۵۲ ج ۱) پھر اسی کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ ص (۸۱ ج ۱) میں ہے کہ حنفیہ وحنابلہ نے منہ اور ناک کے اندرونی حصوں کو ظاہر بدن میں داخل مانا ہے، اسی لئے ان دونوں کا دھونا بھی غسل کے فرائض میں قرار دیا ہے۔

''قوانین التشریع علی طریقة ابی حنیفة و اصحابه ص ۲۸ ج ۱ میں لکھا منہ اور ناک کو دھونا غسل کے فرائض میں سے ہے کیونکہ حق تعالیٰ کا ارشاد ہے ''وان کنتم جنبا فاطهروا'' یہاں مبالغہ کا صیغہ چاہتا ہے کہ طہارت حاصل کرنے میں زیادہ اہتمام توجہ وتکلف اختیار کیا جائے اور یہ جب ہی ہو سکتا ہے کہ ظاہر بدن کے ساتھ باطن کا جو حصہ بھی بسہولت دھو سکیں اس کو دھویا جائے اس لئے اس حکم سے صرف وہ بدن کے حصے مستثنیٰ ہو سکتے ہیں جن کا دھونا متعذر رو دشوار ہو، جیسے بالوں کے اگنے کی جگہ یا آنکھوں کے اندر کے پردے وغیرہ، یہی قول ہمارے ائمہ حنفیہ کا ہے اور امام مالک و شافعی مضمضہ واستنشاق کو صرف سنت فرماتے ہیں، جس طرح وضو میں ہے، حنفیہ نے اسی اختلاف مذکور کے سبب ان دونوں کے دھونے کو صرف عملی فرض کہا ہے اور اس کے انکار کو کفر قرار نہیں دیا ہے، کیونکہ دلیل فرضیت مذکورہ میں اختلاف مذکور کی وجہ سے شبہ پیدا ہو گیا ہے۔''

امام احمدؒ کا مشہور مذہب یہی ہے کہ مضمضہ واستنشاق دونوں وضو وغسل میں واجب ہیں، کما قالہ الموفق، دوسرا قول وضو میں امام اعظم ابوحنیفہ وامام مالک کی طرح ہے کہ یہ دونوں سنت ہیں اور تیسرا قول یہ ہے کہ وضو میں استنشاق واجب ہے اور مضمضہ سنت ہے (لامع ۵۷ ج ۱) آگے لامع ص (۱۰۷ ج ۱) میں ہے کہ مضمضہ واستنشاق غسل میں حنفیہ وامام احمد کے نزدیک واجب ہے اور امام مالک وشافعی کے یہاں سنت ہے۔ کذا فی الاوجز۔

امام ترمذی نے ابواب الطہارۃ کے ذیل میں ''باب ماجاء فی المضمضة والاستنشاق'' قائم کیا اور لکھا: اہل علم کا ترک مضمضہ واستنشاق کی صورت میں باہم اختلاف ہے کہ اگر وضو یا غسل میں ان دونوں کو ترک کر کے نماز پڑھ لی تو اس نماز کا اعادہ کرنا پڑے گا، یہ مذہب ابن ابی لیلی، عبداللہ بن المبارک، امام احمد واسحٰق کا ہے اور امام احمد نے استنشاق کو مضمضہ سے زیادہ موکد قرار دیا ہے، اہل علم کی دوسری جماعت کہتی ہے کہ غسل جنابت کی صورت میں تو اعادہ ضروری ہوگا۔ لیکن وضو میں اعادہ نہ ہوگا، یہ قول سفیان ثوری اور بعض اہل کوفہ کا ہے (یہ اشارہ امام اعظم وحنفیہ کی طرف ہے) تیسری جماعت کہتی ہے کہ نہ غسل میں اعادہ کی ضرورت ہے نہ وضو میں کیونکہ یہ دونوں میں محض سنت میں (فرض وواجب نہیں ہیں) یہ مذہب امام مالک وشافعی کا ہے۔

صاحب تحفہ کی رائے

آپ نے لکھا کہ اس جماعت کے پاس کوئی دلیل صحیح نہیں ہے اور ایک جماعت شافعیہ نے بھی اعتراف کر لیا ہے کہ عدم وجوب مضمضہ واستنشاق کی دلیل کمزور ہے جیسا کہ نیل الاوطار میں مذکور ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

صاحب تحفہ نے امام صاحب وغیرہ کے بھی چند دلائل لکھ کر ان کی تضعیف کی ہے مگر شاید ان کی نظر سب دلائل پر نہیں تھی یا عمداً دوسرے دلائل کو نظر انداز کر دیا جو شان انصاف وتحقیق سے بعید ہے، آپ نے امام احمد وغیرہ کے قول کو بوجہ ثبوت امر کے جو وجوب کے لئے ہوتا ہے اور بوجہ ثبوت مواظبت نبی کریم علیہ السلام کے ان دونوں کے تعامل پر دوسرے سب مذاہب پر ترجیح دی ہے۔ (تحفۃ الاحوذی ص ۴۰ ج ۱)

لیکن حیرت ہے کہ آپ نے (ص ۱۰۷ ج ۱) میں حدیث میمونہؓ کے جملہ "**ثم مضمض و استنشق**" سے کوئی استدلال نہیں کیا جس سے امام بخاری نے یہاں استدلال کیا ہے۔

صاحب تحفہ وہاں جملہ **ثم ذلک** الخ پر کلام کر کے درمیان میں جملہ **ثم مضمض** الخ وغیرہ کو ترک کر کے جملہ **فافاض علی راسه ثلا ثا** پر چلے گئے ہیں شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ اس سے صرف غسل جنابت میں مضمضہ وغیرہ کا وجوب نکلتا تھا، جو حنیفہ کا مسلک ہے اور امام احمد وغیرہ کا مسلک کہ وضو وغسل دونوں کا حکم ایک ہے، اس کے خلاف بات نکلتی تھی، حالانکہ اسی کو وہ راجح قرار دے چکے تھے واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔

ہم نے تشریح حدیث کے تحت مذاہب کی تفصیل اس لئے ذکر کر دی ہے کہ عام کتابوں میں مذاہب کی تنقیح صاف طور سے نہیں ملتی، امام ترمذی نے تو مضمضہ واستنشاق کے مسئلہ کو گول ہی کر دیا ہے اور حدیث میمونہ رضی اللہ عنہا کو ذکر کر کے حدیث حسن صحیح لکھ کر آگے بڑھ گئے، پھر دوسری حدیث حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی ذکر کر کے حدیث حسن صحیح لکھا اور یہ کہ اسی کو اہل علم نے غسل جنابت میں اختیار کیا ہے کہ اس میں وضوصلوٰۃ ہونا چاہیے پھر تین بار سر پر پانی ڈالے الخ آخر میں لکھ دیا کہ یہی قول امام شافعی، احمد واسحٰق کا ہے، گویا جس حدیث میمونہ رضی اللہ عنہا کو خاص طور سے اہمیت دے کر امام بخاری نے اس پر ترجمۃ الباب "**باب المضمضة والاستنشاق**" قائم کیا ہے امام ترمذیؒ چونکہ شافعی ہیں، اس کی اہمیت کو نظر انداز کر گئے اسی طرح ابن بطال چونکہ مالکی ہیں انہوں نے یہ تقریر فرمادی کہ امام بخاری نے حدیث میمونہ سے عدم وجوب مضمضہ واستنشاق کا استنباط کیا ہے اور ان کی اس تقریر کو حافظ ابن حجرؒ نے غنیمت سمجھ کر نقل بھی فرما دیا، خدا جزائے خیر دے، محقق عینی کو کہ انہوں نے استدلال مذکور پر پُر زور نقد کر دیا ہے، جس کی تفصیل بحث ونظر میں آئے گی۔ ان شاء اللہ تعالیٰ

چونکہ امام ترمذی نے مذکورہ مسئلہ کو غسل کی بات میں گول کر دیا ہے اس لئے العرف الشذی اور معارف السنن بھی اس بحث سے خالی ملتی ہیں، حالانکہ مضمضہ واستنشاق کے وجوب وسنیت کا اختلاف ایسا غیر اہم نہ تھا کہ اس کو نظر انداز کر دیا جائے۔

انوار المحمود میں (۱۰۶ ج ۱) میں ایسی عبارت درج ہوگئی ہے جس سے امام مالک کا مذہب بھی غسل کے اندر مضمضہ واستنشاق کی فرضیت کے بارے میں حنفیہ وحنابلہ کے ساتھ مفہوم ہوتا ہے، حالانکہ یہ بھی غلط ہے جیسا کہ اوپر لکھا گیا ہے۔

امام حفص بن غیاث کا ذکر خیر

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا: یہ حفص جو حدیث الباب کے رواۃ اسناد میں ہیں امام صاحب اور امام ابو یوسف کے مخصوص تلامذہ میں سے اور حنفی ہیں اور امام بخاری کی عادت ہے کہ اپنے صحیح میں جب وہ اعمش کی حدیث لاتے ہیں تو حفص پر زیادہ اعتماد کرتے ہیں۔ یعنی جب تک ان سے اعمش کی حدیث مل سکے دوسرے سے روایت نہیں کرتے حضرتؒ کے ارشاد مذکور کی صحت واہمیت اس امر کو دیکھتے ہوئے اور بھی بڑھ گئی کہ خود امام بخاری کے تلمیذ رشید امام ترمذی نے بھی اسی حدیث میمونہؓ کی روایت ان ہی سب رواۃ سے کی ہے جن سے امام بخاری نے کی ہے مگر انہوں نے

اعمش سے روایت مذکورہ کو وکیع کے واسطہ سے ذکر کیا ہے حفص کے واسطہ سے نہیں ظاہر ہے کہ حضرت وکیع بھی کبار رجال بخاری میں سے ہیں لیکن اس روایت کو امام بخاری چونکہ حفص سے لے سکتے تھے اور اعمش کی روایت میں ان پر اعتماد زیادہ تھا اس لیے ان ہی کو ترجیح دی ہے واللہ تعالیٰ اعلم

امام وکیع کا ذکر (مقدمہ انوارالباری ۲۰۷۔۱) میں آچکا ہے عمر بن حفص بھی کبار رجال بخاری میں سے اور ثقہ ہیں ان سے ابن ماجہ کے سوا تمام اصحاب صحاح ستہ نے روایت لی ہے امام بخاری و ابن سعد نے وفات ۲۲۲ھ میں لکھی ہے ان ہی محمد بن حفص سے نقل ہے کہ والد بزرگوار کی وفات کا وقت ہوا اور ان پر بے ہوشی طاری ہوئی تو میں ان کے سراہنے بیٹھ کر رونے لگا ہوش میں آئے تو دریافت ہوا کیوں روتے ہو؟ میں نے عرض کیا آپ کی جدائی کے خیال سے اور اس لیے کہ آپ قضا کے معاملات میں پھنسے۔ فرمایا نہیں داؤ دنہیں! کیونکہ خدا کا شکر ہے میں نے پوری زندگی عفت و پاک دامنی کی گزاری ہے اور مدعی و مدعا علیہ میں سے کبھی کسی کے ساتھ عدل وانصاف کرنے میں مداہنت نہیں کی (الجواہر المضیئہ ۳۹۰۔ التہذیب)

امام حفص بن غیاث کا ذکر بھی (مقدمہ ۲۰۶۔۱) میں آچکا ہے صاحب الجواہر نے (۲۲۲۔۱) میں آپ کو امام، صاحب الامام اور احد من قال فی الامام فی جماعۃ اتم مسار قطبی وجلاء حزنی لکھا ہے امام اعظمؒ کے علاوہ امام ابو یوسف سے بھی حدیث میں تلمذ حاصل ہے صاحب الجواہر نے لکھا کہ انہوں نے امام ابو یوسف کے مشورہ کے بغیر ہی عہدہ قضاء کو قبول کر لیا تھا اور جب ان کو اس کا علم ہوا تو ان کی طبع مبارک پر یہ بات گراں ہوئی غالباً یہ خیال کر کے کہا اس شدید ذمہ داری کے بوجھ کو نہ اٹھا سکیں گے پھر مجھ سے اور حسن بن زیاد سے فرمایا کہ ان کے فیصلوں کا تتبع کرو ہم نے ان کی معلومات حاصل کر کے امام ابو یوسف کے سامنے پیش کیے تو فرمایا: یہ تو قاضی......ابن ابی لیلی کے فیصلوں سے ملتے جلتے ہیں پھر فرمایا کہ شروط سجلات کا بھی تتبع کرو ہم نے وہ بھی کیا تو ان پر بھی نظر کر کے امام ابو یوسف نے کہا ''حفص اور ان جیسے لوگوں کو تو قیام لیل کی برکت سے حق تعالیٰ کی حفاظت و سرپرستی میسر ہو جاتی ہے ایک روایت ہے کہ امام ابو یوسف نے اپنے اصحاب سے فرمایا آؤ! حفص کے نوادر جمع کر لیں! پھر جب ان کے احکام و فیصلے امام موصوف کے سامنے پیش ہوئے تو آپ سے اصحاب نے عرض کیا کہ وہ نوادر کہاں ہیں؟ فرمایا تمہارا بھلا ہو حفص تو توفیق وارادۂ خداوندی کے تحت چل رہے ہیں ایک روایت میں یہ بھی ہے کہ آپ نے فرمایا حق تعالیٰ نے حفص کو برکت تہجد سے اپنی توفیق سے نوازا ہے خطیب کی روایت ہے کہ ہارون رشید نے قضا کا عہدہ سپرد کرنے کے لیے عبداللہ بن ادریس، حفص بن غیاث اور وکیع بن الجراح تینوں کو طلب کیا ابن ادریس تو دربار میں پہنچ کر السلام علیکم کہنے کے بعد گر کر مفلوج جیسے ہو کر پڑ گئے خلیفہ نے کہا کہ اس ضعیف بوڑھے کو لے جاؤ، یہ مطلب کے نہیں۔ امام وکیع نے اپنی انگلی ایک آنکھ پر رکھ کر کہا کہ جناب ایک سال گزر گیا اس سے کچھ نظر نہیں آتا (توریہ کیا کیونکہ انگلی سے کچھ نظر نہیں آتا) خلیفہ سمجھے کہ آپ اس آنکھ سے معذور ہیں اور واپس کر دیا حفص بن غیاث کچھ عذر نہ کر سکے اور قاضی بنا دیئے گئے خود فرمایا اگر قرضوں کا بوجھ اور عیال داری کا ذمہ نہ ہوتا تو میں قضا کا عہدہ قبول نہ کرتا آپ نے ایک شخص سے جو آپ سے مسائل قضاء دریافت کر رہا تھا فرمایا شاید تم قاضی ہونا چاہتے ہو سنو! ایک شخص اپنی آنکھ میں انگلی ڈال کر اس کو نکال پھینکے یہ اس کے لیے اس سے بہتر ہے کہ وہ قاضی بن جائے ایک دفعہ فرمایا میں نے قضاء کا عہدہ اس وقت تک اختیار نہیں کیا جب تک مجھے مردار کا کھانا حلال نہیں ہو گیا (یعنی سخت افلاس واحتیاج کے بعد مجبور و مضطر ہو کر اختیار کیا ہے) اور قضا بھی علم و دیانت کے لحاظ سے ایسی کر گئے کہ ابو یوسف نے اظہار اطمینان کیا اور وفات کے بعد اپنے اوپر نو سو درہم کا قرضہ چھوڑ گئے) اس وقت لوگوں میں عام طور سے کہا گیا کہ قضا حفص پر ختم ہو گئی (یعنی وہ قضا کا ایسا حق ادا کر گئے کہ ان کے بعد اس کی توقع نہیں) خطیب نے یہ بھی کہا کہ حفص کثیر الحدیث تھے حافظ حدیث وثبت تھے اور جن مشائخ سے انہوں نے حدیث سنی ہے ان کے یہاں بھی ان کا رتبہ آگے تھا یحییٰ بن معین وغیرہ نے بھی ان کی توثیق کی ہے (الجواہر المضیئہ ۲۲۲۔۱)

حافظ ابن حجر نے لکھا کہ حفص سے یحییٰ القطان جیسے اکابر نے روایت کی جو ان کے اقران میں سے تھے امام وکیع سے جب کوئی علمی سوال کیا جاتا تو فرماتے تھے ''ہمارے قاضی صاحب کے پاس جا کر پوچھو'' علی بن المدینی نے کہا کہ جب میں محدث یحییٰ ابن سعید سے سنا کہ

اعمش کے اصحاب میں سے حفص سب سے زیادہ اوثق ہیں'' تو یہ بات مجھے اوپری معلوم ہوئی پھر جب آخر زمانہ میں میرا کوفہ جانا ہوا اور عمر بن حفص نے اپنے والد حفص کی کتاب دکھلائی جس میں اعمش کی روایات جمع تھیں تو مجھے یحییٰ ابن سعید کے جملہ مذکورہ کی قدر ہوئی بدگمانی دور ہو کر ان پر دعاء رحمت کرنے لگا صاعقہ نے بھی علی بن المدینی سے ایسی ہی بات نقل کی ہے ابن نمیر کا بیان ہے کہ حفص ابن ادریس سے زیادہ حدیث کے عالم تھے الخ (تہذیب التہذیب ۴۱۵۔۲) رحمۃ اللہ ورحمۃ واسعہ)

بحث ونظر: تفصیل مذاہب کے ذیل میں معلوم ہو چکا کہ حنفیہ وحنابلہ غسل کے اندر وجوب مضمضہ اور استنشاق پر متفق ہیں اب سوال یہ ہے کہ حنفیہ نے حنابلہ کی طرح اس بارے میں وضو وغسل کو یکساں مرتبہ کیوں نہیں دیا۔ یہیں سے فقہ حنفی کی برتری وعظمت بھی واضح ہو جائیگی واللہ المعین

محقق عینی کا استدلال اور رد ابن بطال

آپ نے حافظ ابن حجر کا قول نقل کر کے حسب ذیل تنقیح قائم کی حافظ نے لکھا ابن بطال مالکی وغیرہ نے اشارہ کیا کہ امام بخاری نے اس حدیث الباب سے مضمضہ واستنشاق کے عدم وجوب کا استنباط کیا ہے کیونکہ اسی باب کی دوسری بعد والی حدیث میمونہ میں ہے کہ آپ نے نماز والا وضو فرمایا اس سے معلوم ہوا کہ مضمضہ واستنشاق مذکور وضو والا ہی تھا اور اس امر پر اجماع ہو چکا ہے کہ غسل جنابت کے اندر وضو غیر واجب ہے اور مضمضہ واستنشاق وتوابع وضو سے ہے جب وضو غسل میں ساقط ہو گیا تو اس کے توابع بھی ساقط ہو گئے اور وہ جو حضور علیہ السلام کے غسل کی تفصیلی کیفیت کے ضمن میں مضمضہ واستنشاق کا ذکر آیا ہے وہ کمال وفضل پر محمول ہوگا۔ (فتح الباری ۲۵۸۔۱)

محقق عینی نے لکھا کہ یہ استدلال صحیح نہیں ہے کیونکہ پہلی حدیث الباب مستقل ہے جس میں مضمضہ واستنشاق کی تصریح ہے اس کا بعد والی حدیث سے کوئی تعلق نہیں ہے دوسرے یہ کہ نبی کریم علیہ السلام نے ان دونوں کو کبھی ترک نہیں فرمایا جو دلیل مواظبت ہے اور مواظبت سے وجوب ثابت ہوتا ہے اگر کہو کہ عدم ترک یا مواظبت کی دلیل کیا ہے؟ تو ہم کہیں گے کہ ان کا ترک آپ سے منقول نہ ہونا ہے اس کی دلیل ہے اور وضوء قصدی کا سقوط وضوء ضمنی کے سقوط کو مستلزم نہیں ہے بہر حال! اول تو ان کا ترک منقول نہیں ہوا دوسرے نص بھی ان کے وجوب پر دال ہے (عمدہ ۲۱۔۲) اشارہ آیت فاطھروا کی طرف ہے جس سے غسل جنابت میں بدن کو زیادہ تکلف واہتمام کے ساتھ دھونا ضروری ہوا ہے۔

ابن بطال کے دعویٰ اجماع کا جواب

حضرت شیخ الحدیث دامت فیوضہم نے لکھا ابن بطال مالکی نے جو دعوائے اجماع کر دیا اور حافظ ابن حجر نے اس کو بغیر کسی نقد کے نقل کر دیا محل نظر ہے کیونکہ اس بارے میں داؤد ظاہری کا خلاف ہے انہوں نے غسل میں وضو کو مطلقاً واجب کہا ہے اور ایک روایت امام احمد سے بھی ہے کہ غسل کے اندر وضوء کی نیت کر لے تب بھی کافی نہیں ہے یعنی غسل سے پہلے یا بعد مستقل طور پر وضو کرنا واجب وضروری ہے اور امام شافعی کا بھی ایک قول اسی طرح ہے کما فی الاوجز[1] (لامع الدراری ۱۰۷۔۱)

---

[1] مزید وضاحت افادہ کے لیے ہم اوجز سے پوری عبارت نقل کرتے ہیں اور اس لیے بھی کہ لامع میں یہاں عبارت کچھ غلط چھپ گئی ہے جس سے مطلب خبط ہو گیا ہے کما لا یخفی۔ غسل کے ساتھ وضو کو داؤد نے مطلقاً واجب قرار دیا ہے اور کچھ لوگوں کے نزدیک اس وقت کہ وہ عمل موجب جنابت ہونے کے ساتھ موجب حدث بھی ہو، اور امام مالک، امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ غسل وضو سے کفایت کرتا ہے قالہ القاری اور ابن قدامہ نے المغنی میں لکھا: ''اگر (غسل کرنے والا) وضو نہ کرے تب بھی کافی ہے جبکہ مضمضہ واستنشاق کر لیا ہو اور نیت غسل ووضو دونوں کی کر لی ہو، اور اپنے اختیار وارادہ سے وضو کا ترک کیا ہو (تاکہ نیت واختیار کی وجہ سے ضمناً وضو کا تحقق ہو جائے) امام احمد نے تصریح کی ہے کہ غسل کے اندر دونوں کی نیت کر لے تو دونوں ادا ہو جائیں گے، دوسری روایت ان سے یہ ہے کہ غسل اندر ضمناً وضو کی نیت کافی نہ ہوگی اور غسل سے پہلے یا بعد وضوء مستقل طور سے کرنا ضروری ہوگا'' اور امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے بھی ایک اسی طرح ہے''۔ (اوجز ص ۱۰۰ ج ۱)

اور یہ ظاہر ہے کہ داؤد ظاہری کا مذہب اور امام احمد و امام شافعی سے بھی ایک ایک روایت وقول اس اجماع کے خلاف ہے تو اس کو محل استدلال میں پیش کرنا درست نہیں، اور حافظ ابن حجر کو خود ہی اس پر نقد کرنا چاہیے تھا، اگر وہ امام احمد کے قول مذکور سے واقف نہ تھے (اگر چہ ان کے تبحر علمی سے یہ بات مستبعد ہے) تب بھی شافعی المسلک ہونے کی وجہ سے امام شافعی کے اس قول مذکورہ سے تو ضرور ہی واقف ہوں گے، جس کو ابن قدامہ جیسے محقق علامہ نے ذکر کیا ہے۔

حنفیہ کے دوسرے دلائل

محقق عینی کے استدلال مذکور کے علاوہ دوسرے حضرات کے دلائل بھی یہاں لکھے جاتے ہیں: صاحب[1] بدائع نے لکھا وضو میں بہ نص قرآنی غسل وجہ کا حکم ہے جس سے مراد ظاہری چہرہ ہوتا ہے لہٰذا منہ وناک کا اندرونی حصہ اس میں داخل نہیں ہے بخلاف جنابت کے کہ اس میں بہ نص قرآنی (مبالغہ کے ساتھ) بدن پاک کرنے کا حکم ہے، لہٰذا حتی الامکان بدن کے ظاہری و باطنی حصہ کو دھونا ضروری ہوگا (فتح الملہم ص ۴۰۲ ج ۱)

حضرت علامہ عثمانی نے لکھا: شارع علیہ السلام نے مس قرآن مجید کو تو بغیر طہارت کے مطلقاً ممنوع قرار دیا ہے اور قراءت قرآن مجید کو صرف بحالت جنابت میں ممنوع فرمایا ہے، حالت حدث میں نہیں، اور یہ بھی مروی ہے کہ حضور اکرم علیہ السلام کو قرآن مجید کی تلاوت سے کوئی چیز سواء جنابت کے نہ روکتی تھی، اس تفصیل سے جنابت وحدث اصغر میں تفریق مفہوم ہوئی جس کی وجہ یہ ہے کہ حدث اکبر (جنابت) کی سرایت باطن جسم تک ہو جاتی ہے، لہٰذا غسل میں ہر اس حصہ بدن تک پانی پہنچانا ضروری ہوگا، جہاں تک بغیر کسی مشقت و تنگی و تکلیف کے پہنچ سکے اور حدث اصغر کا اثر صرف ظاہر جسم تک رہتا ہے، باطن تک نہیں پہنچتا اس لئے وضو کے اندر اعضاء وضو کے باطنی حصے دھونا ضروری نہ ہوں گے، اسی لئے وضو میں جو مضمضہ واستنشاق کا حکم آیا بھی ہے، اس کو استحباب پر محمول کیا جائے گا جو مقابل وجوب کے ہے اور اس میں سنت موکدہ بھی شامل ہے واللہ اعلم۔

حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نے لکھا: مجھے کوئی صریح روایت ایسی نہیں ملی جس سے حضور اکرم علیہ السلام کا وضو بغیر مضمضہ واستنشاق وترتیب کے ثابت ہوا ہو لہٰذا ان کا تاکد غایت درجہ کا سمجھنا چاہیے۔ (فتح الملہم ص ۴۰۲ ج ۱)

حضرت شاہ صاحب کے افادات

فرمایا: مضمضہ واستنشاق کا ثبوت تو حضور اکرم علیہ السلام کے غسل میں بلا ریب ہے اس کے بعد مراتب کی تعیین باب اجتہاد سے ہے ہماری (حنفیہ کی) نظر یہ ہے کہ وہ دونوں غسل میں واجب ہیں کیونکہ شارع علیہ السلام نے جنابت کے بارے میں زیادہ تشدد کیا ہے بہ نسبت حدث اصغر کے، مثلاً جنبی کو قرآءت قرآن سے روکا، بے وضو کو نہیں، جنبی کو دخول وقیام مسجد سے روکا، بے وضو کو نہیں اس سے اتنا ضرور معلوم ہوا کہ جنابت کی سرایت باطن جسم تک زیادہ ہے، بہ نسبت حدث اصغر کے، لہٰذا ہم نے مضمضہ واستنشاق کو غسل میں فرض و واجب ٹھہرایا۔

الوضو یوزن کا مطلب

فرمایا کہ بعد وضو اعضاء پر جو پانی رہ جاتا ہے وہ قیامت میں کفہ میزان پر تلے گا، یہ حدیث سے ثابت ہے۔

فرض کا ثبوت حدیث سے

یہ خیال کہ فرض کا ثبوت حدیث سے نہیں ہو سکتا، غلط ہے، کیونکہ اس سے بھی ثبوت ہو سکتا ہے البتہ وہ قطعی نہ ہوگا اور کتاب اللہ سے ثابت شدہ فرض یقیناً قطعی ہوتا ہے اور ہر فرض کا قطعی ہونا ضروری نہیں ہے۔

---

[1] اسی استدلال کو بذل المجہود ۸۶ ج ۱ سطر ۲۲ میں واستدلال الحنفیہ الخ سے بغیر حوالہ بدائع کے نقل کیا گیا ہے۔ مولف

فرمایا: غسل بامصدر اور اسم ہے، غسل بالفتح صرف مصدر ہے اور غسل بالکسر بمعنی پانی ہے لیکن وہ نادرالاستعمال ہے۔

غسل کے بعد رومال وتولیہ کا استعمال کیسا ہے

فرمایا: میرے نزدیک جائز خلاف اولی ہے اور قاضی خان وغیرہ میں جو کراہت استعمال لکھی ہے، اس سے مراد کراہت تنزیہی ہے، جس کا حاصل خلاف اولی ہی ہے، دوسرے یہ کہ اس کو سنت کا درجہ حاصل نہیں ہے۔ عمدۃ القاری میں ص ۷ ج ۲ میں بھی کراہت لکھی ہے البتہ فتح الملہم ص ۴۷۰ ج ۱ میں صاحب منیہ کی طرف سے استحباب[1] کی نسبت بیان کی گئی ہے

جس کی وجہ سمجھ میں نہیں آتی غالباً فقہاء حنفیہ میں سے یہ ان کا تفرد ہے چنانچہ صاحب فتح الملہم نے بھی لکھا کہ بجز صاحب منیہ کے میں نے کسی سے استحباب کی تصریح نہیں دیکھی غرض جائز خلاف اولیٰ کا فیصلہ اکثریہ ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

فتح الملہم ص ۴۷۰ ج ۱ میں قولہ فردہ الخ پر رد کے بہت سے احتمالات لکھنے کے بعد لکھا کہ ان سب احتمالات کی موجودگی میں رد مذکور کو نہ کراہت تنشیف کی دلیل بنا سکتے ہیں نہ سنیت تنشیف کی۔

امام ترمذی نے مستقل باب المندیل بعد الوضو کا قائم کر کے تفصیلی رائے ظاہر کی ہے اس کا حاصل بھی یہی نکلتا ہے کہ تولیہ ورومال سے بدن کو خشک کرنا مسنون نہیں ہے۔

امام بخاری نے جو حدیث یہاں ذکر کی ہے اس کے لفظ فینفض بھا سے بھی یہی بات نکلتی ہے۔

محقق عینی نے بھی ص ۸ ج ۲ میں اس سلسلہ کی احادیث وآثار کا تقریباً استقصار کر کے آخر میں لکھا۔ کہ امام مالک، ثوری، احمد، اسحاق و اصحاب کی رائے اس کے استعمال میں کوئی حرج نہیں سمجھتے اس کے بعد محقق عینی نے حافظ ابن حجر کی اس بات کا رد کیا کہ حدیث سے ماء متقاطر کی طہارت ثابت ہوتی ہے جو غلاۃ حنفیہ کے خلاف ہے کہ وہ اس کو نجس کہتے ہیں آپ نے لکھا کہ حافظ نے حقیقت مذہب حنفی سے ناواقفیت کے سبب سے یہ غلو کیا ہے اس لئے مذہب حنفی کا فتوی تو اس بات پر ہے کہ ماء مستعمل طاہر ہے حتی کہ اس کو پینا اور پکانے آٹا گوندھنے میں استعمال بھی جائز ہے اور جس کسی نے نجس بھی کہا ہے تو اس حالت تقاطر میں نہیں کہا بلکہ اس وقت کہ بہہ کر کسی جگہ جمع ہو جائے۔ (عمدۃ القاری ص ۸ ج ۲)

شافعیہ کی رائے

امام نووی نے لکھا کہ ہمارے اصحاب کا اس میں اختلاف ہے اور ان سے پانچ اقوال منقول ہیں (۱) مشہور قول ہے کہ ترک تنشیف مستحب ہے۔ (۲) تنشیف مستحب ہے۔ (۳) تنشیف مکروہ ہے (۴) تنشیف مباح ہے۔ (۵) تنشف موسم گرما میں مکروہ ہے اور موسم سرما میں مباح ہے۔ (عمدۃ القاری ص ۷ ج ۲)

صاحب بذل کا ارشاد

آپ نے لکھا کہ حنفیہ کے نزدیک غسل کے بعد مندیل سے بدن خشک کرنا مستحب ہے کیونکہ اگرچہ اس بارہ میں احادیث ضعیف ہیں لیکن فضائل میں ضعیف پر بھی عمل جائز ہے دوسرے یہ کہ ان ضعیف حدیث کے تعدد طرق کے ذریعہ قوت حاصل ہوگئی اور بعض نے اس کو مکروہ بھی کہا ہے الخ (بذل المجہود شرح ابی داؤد ص ۱۵۰ ج ۱) لامع میں ارشاد مذکور بغیر تنقیح کے ذکر ہو گیا ہے۔

بظاہر یہ حنفیہ کی طرف استحباب کا انتساب صاحب منیہ کے قول کی وجہ سے ہوا ہے اور یہ مغالطہ ہوا ہے کیونکہ ہم اوپر بتلا چکے ہیں کہ فقہاء

---

[1] منیہ میں ہے ویستحب ان یمسح بدنه بمندیل بعد الغسل۔ اس پر شارح حلبی نے لکھا لماروت عائشۃ الخ کہ حضور اکرم ﷺ کے لئے ایک کپڑا تھا جس سے وضو کے بعد اعضاء کو خشک فرماتے تھے۔ رواہ الترمذی، اگرچہ یہ روایت ضعیف ہے لیکن فضائل میں ضعیف پر عمل جائز ہے۔ (حلبی کبیر ص ۵۲)

حنفیہ میں سے صاحب منیہ کے سوا کسی نے اس کو مستحب نہیں لکھا، اور صاحب منیہ کے قول کو مطلقاً حنفیہ کا مسلک کہنا ظاہر ہے کہ کسی طرح صحیح نہیں ہے اور صحیح پکی بات وہی ہے جو محقق عینی نے لکھی ہے کہ اصحاب الرائے (حنفیہ) بھی اس کے استعمال میں حرج نہیں سمجھتے اور حضرت شاہ صاحب نے بھی فرمایا کہ حنفیہ کے یہاں جائز غیر اولیٰ ہے۔

اور یہ استدلال کہ فضائل میں ضعیف احادیث پر عمل جائز ہے، یہاں بے محل[1] معلوم ہوتا ہے کیونکہ اول تو جواز یہاں زیر بحث ہی نہیں ہے، استحباب یا سنیت ہے، دوسرے تنشیف کا فضائل میں سے ہونا بھی غیر مسلم ہے، تیسرے یہ کہ اگر تنشیف کی ضعیف احادیث کو تعدد طرق سے قوت ملے گی تو رد تنشیف والی احادیث کو بدرجہ اولیٰ قوت حاصل ہے کہ اس کی روایت بخاری وغیرہ میں ہے اس لئے جواز بغیر اولویت ہی کا فیصلہ سب سے بہتر وانسب اور محدثانہ ومحققانہ ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔

یہ لکھنے کے بعد فتاویٰ عالمگیری کی فصل مکروہات وضو میں دیکھا کہ وضو کے بعد رومال سے صاف کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ یہاں تک یہ بات درست ہے مگر آداب وسنن غسل کے تحت لکھا کہ غسل کے بعد تولیہ سے بدن صاف کر لے یہ غسل کے بعد رومال وتولیہ سے بدن

---

[1] **حضرت گنگوہی کے ارشادات:** فرمایا: رومال وتولیہ سے بدن خشک کرنے کے بارے میں علماء کے اقوال مختلف ہیں اور ہمارے نزدیک تحقیق یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا استعمال مذکور بیان جواز کے لئے تھا، خواہ الگ کپڑے سے تھا یا اس سے جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم پہنے ہوئے تھے، قول الترمذی وقد رخص قوم الخ پر فرمایا، اس سے مراد وہ لوگ ہیں جو استعمال مندیل میں کوئی حرج نہیں سمجھتے اور نہ اس کو مکروہ سمجھتے ہیں اور آگے ومن کرہ میں وہ مراد ہیں جو اس کو مکروہ تحریمی کے قریب جانتے ہیں۔

(پہلے طبقہ میں حسب تصریح ابن المنذر حضرت عثمان، حسن بن علی، انس، امام مالک، امام احمد واصحاب الرائے (ائمہ حنفیہ) ہیں کما فی عمدۃ القاری، محقق عینی نے ان حضرات کا مستدل بھی وہ احادیث ذکر کی ہیں۔ جن سے بعد غسل وبعد وضو حضور علیہ السلام کے عمل سے تنشیف ثابت ہے، دوسرے طبقے میں حسب تصریح محقق عینی، عبدالرحمٰن ابن ابی لیلیٰ نخعی، ابن المسیب، مجاہد وابو العالیہ ہیں اور ائمہ میں سے امام شافعی کا بھی ایک قول کراہت کا بظاہر کراہت تحریمی ہی کے درجہ کا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ حضرت عثمان وغیرہ اور ائمہ ثلاثہ جواز واباحت بلا کراہت تحریمی کے قائل ہیں اور حنفیہ کا مسلک بھی حسب تنقیح حضرت شاہ صاحب جواز بغیر اولویت کا ہی ہے اور جن فقہاء حنفیہ نے اس کو مستحب یا مکروہ بمعنی تحریمی کہا وہ ان کا تفرد ہے حضرت گنگوہی نے یہاں اس امر کی بھی وضاحت ضروری سمجھی کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے کس عمل کو مستحب کا درجہ دینا چاہیے اور کس کو مکروہ تنزیہی، جس کا ترک اولیٰ ہے، چنانچہ فرمایا)

جو فعل حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک یا دو بار صادر ہوا اگر وہ اس کے محظور وممنوع ہونے کے علم کے بعد ہوا ہے یا اس غرض سے کیا کہ اس کو لوگ محظور وممنوع شرعی نہ سمجھ لیں تو وہ صرف بیان جواز کے لئے ہے جس کا ترک اولیٰ ہے اور اگر تحصیل ثواب کے لئے کیا ہے اور زیادہ مرتبہ آپ نے اس لئے نہیں کیا کہ امت مشقت وتکلیف میں نہ پڑ جائے یا اس ڈر سے کہ وہ سنت موکدہ اور حد وجوب تک نہ پہنچ جائے کہ امت اس کا تحمل نہ کر سکے گی تو یہ عمل مستحب ہوگا کیونکہ یہاں کا ترک باوجود رغبت فعل کے ہوا ہے بخلاف پہلی صورت کے کہ وہاں ترک فعل ہی مرغوب تھا، خود وہ فعل مرغوب نہ تھا اور عمل صرف بیان جواز یا دوسری اغراض کے تحت ہوا ہے، حضرتؒ نے فرمایا کہ ان دونوں صورتوں میں تمیز یا فرق استقراء تام وتفحص وافر پر موقوف ہے (الکوکب ص ۴۴ ج ۱) اس نہایت مفید علمی وحدیثی تحقیق سے یہ بات پوری طرح واضح ہوگئی کہ جس نے حنفیہ میں سے مندیل بعد الوضوء والغسل کو مستحب قرار دیا یا امام شافعی کا جو ایک قول استحباب کا ہے وہ صواب سے بعید ہے اور کراہت تحریمی والے بھی حد سے آگے بڑھ گئے ہیں اس لئے حضرت شاہ صاحب نے تقریر ترمذی میں بھی فرمایا تھا کہ قاضی خان کا قول ولا باس بہ ہی معتمد علیہ ہے۔ جس سے جواز واباحت بلا اولویت ثابت ہے اور صاحب البحر الرائق نے تصریح کردی کہ استحباب کا قول ہم نے بجز صاحب المنیہ کے اور کسی کا نہیں دیکھا (معارف السنن ص ۲۰۳ ج ۱ والعرف الشذی ص ۳۶)

صاحب بذل وفیض الباری کا تسامح: چونکہ فیض سے حضرت شاہ صاحبؒ کی مراد واضح نہیں ہوتی بلکہ اس کا بھی شبہ ہوتا ہے کہ وہ منیہ کے مسائل کو ترجیح دیتے ہیں نہ اس سے قاضی خان کا قول بمقابلہ منیہ کے زیادہ قابل اعتماد ووثوق ٹھہرتا ہے اور لیس بسنۃ سے بھی نفی استحباب نہیں ہوتی، جو حضرتؒ کی اور سب ائمہ حنفیہ کی رائے ہے اس لئے تنبیہ کرنی پڑتی ہے اسی طرح صاحب بذل کا بھی حنفیہ کی طرف استحباب کو منسوب کرنا خلاف تحقیق ہے اور ایسے مواقع میں غلطی کی نشاندہی نہ کرنا مناسب نہیں ہے کیونکہ غلطی جس سے بھی ہو وہ غلطی ہی ہے خواہ وہ اپنا ہو یا غیرہ۔ واللہ الموفق لکل خیر:

حیرت ہے کہ حضرت شیخ الحدیث دام ظلہم نے باوجود کوکب کی عبارت مذکورہ پیش نظر ہونے کے بھی، لامع میں صاحب بذل کا قول مذکور بلا تنقیح نقل فرمادیا۔ جو نہ صرف حنفیہ کا مسلک ہے نہ محدثانہ تحقیق پر صحیح ہے۔ (مولف)

صاف کرنا سنن و مستحبات سے ہونا محل نظر ہے، حنفیہ اور دوسرے ائمہ محدثین قوی احادیث کی رو سے کراہت تنشیف ہی کو مانتے ہیں، چنانچہ محقق عینی نے بھی ص ۷ ج ۲ سطر ۲۹ میں لکھا کہ ان روایات بخاری سے کراہت تنشیف نکلتی ہے، ان کے بعد چونکہ دوسری ضعیف احادیث سے جواز یا اباحت بھی مفہوم ہوتی ہے، اس لئے کراہت کو تحریمی کے درجہ سے نکال کر تنزیہی پر رکھیں گے اور جس عمل کی کراہت قوی احادیث سے ثابت ہو چکی ہو، اور کسی حدیث سے اس کی فضیلت یا ترغیب نہ نکلتی ہو تو کراہت کے خلاف ثبوت تعامل سے صرف اباحت و جواز بلا اولویت ہی نکل سکتا ہے اس لئے استحباب کی بات صرف صاحب منیہ کا تفرد معلوم ہوتا ہے جس سے بظاہر دوسروں کو بھی مغالطہ ہوا ہے۔ اور ہم نے اس مغالطہ کو رفع کرنا ضروری سمجھا۔ **سبحانک لا علم لنا الا ما علمتنا انک انت العلیم الحکیم.**

لفظ مندیل کی تحقیق

حضرت شاہ صاحب نے یہ بھی فرمایا کہ "مندیل کو بعض نے بروزن مفعیل کہا ہے اور بعض نے بروزن فعلیل ندل سے ہے بمعنی ونس ومیل، اور اس سے تندل آتا ہے تمندل نہیں آتا" یہ بھی فرمایا کہ مندیل میں حرف الحاق ابتداء میں خلاف قیاس ہے، محقق عینی نے لکھا کہ مندیل ندل سے مشتق ہے، بمعنی میل ووسخ آتا ہے اور تندلت بالمندیل بولا جاتا ہے، جوہری نے کہا کہ تمندلت بہ بھی کہا جاتا ہے مگر کسائی نے اس کا رد کیا ہے، البتہ ایک لغت اس میں تمدلت بھی ہے (عمدہ ص ۱۲ ج ۲)

باب مسح الید بالتراب لتکون انقی

(ہاتھ پر مٹی ملنا تا کہ خوب صاف ہو جائے)

(۲۵۵) حدثنا عبدالله بن الزبیر الحمیدی قال حدثنا سفین قال حدثنا الاعمش عن سالم بن ابی الجعد عن کریب عن ابن عباس عن میمونة ان النبی ﷺ اغتسل من الجنابة فغسل فرجه بیده ثم دلک بها الحآئط ثم غسلها ثم توضاء وضوء ه للصلوٰة فلما فرغ من غسله غسل رجلیه :

ترجمہ: حضرت ابن عباسؓ نے حضرت میمونہؓ سے روایت کی کہ نبی کریم ﷺ نے غسل جنابت کیا تو اپنی شرم گاہ کو اپنے ہاتھ سے دھویا پھر ہاتھ کو دیوار پر رگڑ کر دھویا، پھر نماز کی طرح وضو کیا، اور جب آپ ﷺ اپنے غسل سے فارغ ہو گئے تو دونوں پاؤں دھوئے۔

تشریح: یہاں امام بخاری نے مستقل باب استنجاء ہاتھ کو اچھی طرح صاف کرنے کے لیے تاکید بتلانے کو قائم کیا گیا ہے محقق عینی نے لکھا کہ یہ بات تو سابق باب کی حدیث سے بھی معلوم ہو گئی تھی جس میں **ثم غسل فرجه ثم قال بیده الارض** تھا، پھر تکرار کی کیا ضرورت تھی؟ تو علامہ کرمانی کا جواب یہ ہے کہ امام بخاری کی غرض ان چیزوں سے شیوخ واکابر کی مختلف استخراج واستنباط وغیرہ کی طرف اشارہ کرنا ہے مثلاً یہاں یہ کہ عمر بن حفص نے تو اس حدیث کو غسل جنابت کے سلسلے میں مضمضہ واستنشاق کے ذیل میں روایت کیا ہے اور حمیدی نے مسح ید بالتراب کے ذیل میں ذکر کیا ہے لہٰذا دونوں روایات کے الگ الگ سیاق اور شیوخ کے جداجدا استنباط کی طرف بھی اشارہ کر دیا اور دونوں روایات کی ایک دوسرے سے قوت وتائید بھی حاصل ہو گئی۔ محقق عینی نے لکھا کہ یہاں اس کا ایک دوسرا فائدہ یہ بھی ہے کہ پہلے باب میں ہاتھ کو مٹی پر مارنا اور ملنا مذکور تھا اور یہاں ہاتھ کو دیوار پر رگڑنا اور ملنا ہے اور دونوں میں فرق ہے (عمدہ ۲۲ ج ۱)

امام بخاری کے علاوہ امام ابوداؤد نے بھی اس کے لئے مستقل باب **الرجل یدلک یده بالارض اذا استنجیٰ** قائم کیا ہے فرق اتنا ہے کہ اس کو استنجاء کے ذیل میں ذکر کیا ہے۔ اور امام بخاری نے کتاب الغسل میں لیا ہے۔

اسلام میں طہارت نظافت کا درجہ

ہم پہلے بھی لکھ چکے ہیں کہ اسلام نے طہارت ونظافت کے باب کو غیر معمولی اہمیت دی ہے اور دنیا کے عقلاء جو نظری لحاظ سے صفائی و نظافت کو بخدا ہونے کے بعد دوسرا درجہ دیتے ہیں عملی اعتبار سے وہ بھی احکام اسلام کی گرد کو نہیں پہنچ سکتے، اسی لئے یہ کہنا مبالغہ نہیں کہ یورپ و امریکہ کے عقلاء وحکما ہوں یا دوسرے ادیان کے صحیح پیروان اسلام کی تعلیم کردہ طہارت ونظافت کا سواں حصہ بھی نہیں پا سکے، مغربی تہذیب میں اسلام کی طرح ڈھیلے کی جگہ بلاٹنگ پیپر کا استعمال ضرور ہے مگر اس کے بعد اسلام کی محبوب طہارت سے وہ بھی محروم ہیں کہ پانی کا استعمال کر کے مکمل صفائی حاصل کریں پھر ان کے یہاں غسل سے پہلے بھی پانی سے استنجاء کرنے کا طریقہ نہیں ہے اور اسی حالت میں وہ ٹب میں بیٹھ کر غسل کر لیتے ہیں اس طرح جو نجاست ان کے اعضا پر لگی اور جمی رہتی ہے او دھل دھل کر ان کے سارے بدن کو لگتی ہے جہاں اسلام کی تعلیم یہ ہے کہ پانی سے استنجاء کے بعد ہاتھ کی صفائی مٹی ہاتھوں کو مل کر اور دھو کر حاصل کر لی جائے کہ انسان کا ہاتھ جیسا چھوٹا عضو بھی غیر نظیف نہ رہے وہاں ان عقلا یورپ اور ان کے متبعین کا سارا بدن نجاست بول و براز سے ملوث ہو جاتا ہے اور ان کے علاوہ جو قومیں پیشاب کے بعد استنجاء نہیں کرتیں یا براز کے بعد بہت تھوڑے پانی سے استنجاء کی عادی ہیں ان کے جسم اور کپڑے تو ہر وقت ہی نجس رہتے ہیں اس کے علاوہ اسلام کی تعلیم یہ ہے کہ استنجاء میں اتنا پانی ضرور استعمال کیا جائے جس سے نجاست کے ذائل ہونے کا یقین ہو جائے اور بہت سے فقہائے حنفیہ تو فرماتے ہیں کہ صرف زوال نجاست نہیں بلکہ زوال رائحہ بھی ضروری ہے کہ ہاتھ میں بو کا اثر بھی نہ رہنے پائے۔ اس کی تفصیل ہم آئندہ بحث ونظر میں لکھیں گے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اس کے علاوہ یہ کہ جن مذاہب واقوام میں پہلے ڈھیلے وغیرہ سے استنجاء کا حکم نہیں ہے اور وہ صرف پانی ہی سے نجاست دھوتے ہیں ان کے ہاتھ نجاست سے زیادہ ملوث ہوتے ہیں۔ چنانچہ ہمارے فقہائے اسلام نے ڈھیلے وغیرہ سے استنجاء کی حکمت یہی لکھی ہے کہ اس سے نجاست کم ہو جاتی ہے اور ہاتھ بھی نجاست میں ملوث نہیں ہوتا اس کے بعد پانی سے مزید طہارت صفائی حاصل ہو جائے گی اور ہاتھ بھی کم ملوث ہوگا اور جو کچھ ہوگا اس کو مٹی وغیرہ مل کر دھونے سے صاف کر لیا جائے گا۔

محقق عینی نے لکھا جمہور سلف وخلف کے نزدیک ڈھیلے اور پانی دونوں سے استنجاء کرنا افضل ہے اور ڈھیلے کو اول پھر پانی کو استعمال کریں گے تاکہ پہلی نجاست ہلکی ہو جائے اور پھر پانی سے دھونے میں ہاتھ کو نجاست کم سے کم لگے گی اور نظافت کی رعایت پوری طرح ہو سکے۔ (عمدہ ۱۰۷ ج ۱ اس ۲۰۷ ج ۱)

صاحب بدائع نے ڈھیلے کے بعد پانی سے استنجاء کو حضرت علی، حضرت معاویہ، ابن عمر وحذیفہ سے نقل کیا اور یہ بھی لکھا کہ حضرت ابن عمر فرمایا کرتے تھے کہ ہم نے اس طریقہ کو بہت زیادہ طہارت ونظافت کا ذریعہ ہونے کے علاوہ امراض کی دوا وشفا بھی پایا۔ (بدائع ۲۱ ج ۱)

اس کے بعد یہ بھی بحث ہوئی کہ اگر صرف ڈھیلے سے استنجاء کرے یا پانی سے طہارت حاصل کرے تو دونوں میں سے کون سے صورت افضل ہے تو علامہ عینی ابن نجیم ونووی نے تصریح کی۔ کہ عند الجمہور صرف پانی سے افضل ہے بہ نسبت دوسری صورت کے اس بحث کو بڑی اچھی تفصیل سے علامہ بنوری دام فیضہم نے معارف السنن میں ۱۲۹ ج ا سے ۱۳۴ ج ا تک لکھا ہے کہ جو کفی و شفعی اور علماء وطلباء کے لئے قابل مطالعہ ہے۔ جزاہم اللہ خیرا۔

بحث ونظر: عام طور سے سادہ طریقہ ہاتھ کو نجاست یا چکنائی وغیرہ سے صاف کرنے کا مٹی یا راکھ ہی سے رہا ہے کہ ہر جگہ اور ہر شخص کے لئے سہل الحصول ہے لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ اس سے بہتر طریقہ مثلاً عمدہ قسم کے پاک صابن وغیرہ کے استعمال کا ہو تو وہ درست نہ ہوگا بلکہ شرعی اصول سے جو طریقہ بھی کسی مقصد کو حاصل کرنے کا زیادہ مؤثر اور اچھا ہوگا وہ بھی مطلوب ہوگا جس طرح پہلے زمانہ میں دشمنان اسلام کے مقابلہ میں جو مسلمانوں کو بے وجہ ستاتے اور ان کے مذہب کے ساتھ معاندانہ رویہ رکھتے تھے مسلمانوں نے اپنے زمانہ کے مروجہ ہتھیاروں کے ذریعہ جنگ کی اور پھر جیسے جیسے حرب وجنگ کے آلات میں تبدیلی وترقی ہوتی گئی مسلمانوں نے بھی اس کو اپنایا۔ اور اس کو شرعاً

نہ صرف جائز بلکہ مطلوب ومحمود سمجھا گیا غرض اگر کسی جگہ مٹی میسر نہ ہو یا اس سے بہتر موثر ومفید چیزوں سے صفائی وستھرائی کا مقصد حاصل ہوتا ہوتو ان کا استعمال بھی جائز ومحمود بھی کہا جائے گا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

تشبہ کا اعتبار: دوسری اہم بات یہ بھی ہے کہ جن چیزوں کا تعامل نبی اکرم ﷺ سے ثابت ہو چکا ہے مثلاً مٹی سے مل کر ہاتھ دھونا اس کو اس وجہ سے ترک بھی نہیں کر سکتے کہ وہ طریقہ دوسروں میں مروج پایا جائے یا مثلاً تہمد، عمامہ، چادر وغیرہ کو مسنون استعمال کو اس لئے ترک نہیں کر سکتے کہ وہ دوسری قوموں میں پایا جائے۔

حضرت اقدس مولانا گنگوہیؒ کی بھی یہی رائے تھی کہ ایسی چیزوں میں تشبہ کا اعتبار نہیں کریں گے (کمافی لامع ۱۰۸ ج ۱) لہٰذا حضرت موصوف کی طرف جو مولانا محمد حسن مکی کی ضبط شدہ تقریر درس کے ذریعہ یہ بات منسوب ہوگئی ہے کہ آپ نے مٹی مل کر ہاتھ دھونے کو سنت سے ثابت مان کر اس زمانہ میں تشبہ وہنود کی وجہ سے اس کے ترک کو بہتر بتلایا (لامع ۱۰۸ ج ۱) محل نظر ہے۔

ہم نے اچھی طرح دیکھ لیا ہے کہ بڑوں کی باتیں نقل کرنے میں بڑے بڑوں سے فاش غلطیاں ہوئیں ہیں اس لئے ہم بجائے تاویل کے اس انتساب ہی ہو غلط فہمی پر مبنی سمجھتے ہیں۔ والعلم عنداللہ وھو الموفق للصواب والسداد.

اصول طہارت کی تحقیق وتدقیق

بذل المجہود (ص ۲۸ ج ۱) انوار المحمود (ص ۲۳ ج ۱) میں ایک اچھی بحث اس سلسلہ میں ملتی ہے جس کو لامع ۱۰۷ ج ا میں بذل سے نقل کیا گیا ہے وھو ھذا ہمارے دقیق النظر فقہاء حنفیہ نے بحث کی ہے کہ محل نجاست اور ہاتھ جس سے نجاست کو دھویا جائے آیا زوال عین نجاست ہی سے پاک ہو جاتا ہے یا اس سے بو کا ازالہ بھی ضروری ہے الا یہ کہ اس کو دور کرنا دشوار ہو درحقیقت اس اختلاف کی بنیاد ایک دوسرے نظریاتی اختلاف پر ہے۔ ایک جماعت کی رائے ہے کہ بو حقیقت میں بو والی چیز کے نظر نہ آنے والے نہایت چھوٹے اجزاء یا ذرات ہیں جو اس سے جدا ہو کر ہوا میں مل جاتے ہیں ان کے نزدیک یہ تائید بظاہر اس امر سے ہوتی ہے کہ خروج ریح سے نقص طہارت ہو جاتا ہے اگر مبرز سے خارج ہونے والی بودار ہوا نجس اجزاء کے ساتھ مخلوط وملوث نہ ہوتی تو اس کی وجہ سے طہارت ساقط نہ ہوتی دوسرے لوگ کہتے ہیں کہ ہوا میں اس چیز کی ذی رم اجزاء نہیں ملتے بلکہ اس کے قریب کی ہوا میں قرب کی وجہ سے ایک کیفیت بو کی پیدا ہو جاتی ہے اور ظاہر ہے کہ ہوائی کیفیات کا ازالہ ضروری نہیں ہے لہٰذا عین نجاست کے ازالہ کے بعد اگر بدبو کی کیفیت باقی رہ جائے تو اس کا ازالہ شرعاً ضروری نہیں ہوگا یہی وجہ ہے کہ پجامہ کی گیلی رومالی پر سے اگر مبرز سے خارج ہونے والے بدبودار ہوا گزرے تو وہ نجس نہیں ہوتی اسی طرح دوسری گندی جگہوں سے اٹھنے والی ہوائیں بھی اگر بھیگے ہوئے پاک کپڑوں پر سے گزریں تو اس کو نجس نہیں بناتیں۔ یہ اتفاقی مسئلہ ہے۔

تو اول تو ان ذی جرم اجزاء صغائر کا وجود ہی تسلیم نہیں ہے اور بشرط تسلیم کہیں گے کہ شریعت نے انکا اعتبار نہیں کیا، ورنہ ان مذکورہ صورتوں رومالی اور کپڑوں کو شریعت ضرور ناپاک قرار دیتی، رہا خروج ریح سے نقص طہارت کا مسئلہ، تو وہ شریعت کے منصوص حکم کی وجہ سے ہے، اس وجہ سے نہیں کہ اجزاء نجاست اس ہوا کے ساتھ مل گئے ہیں۔ واللہ اعلم۔

حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے تحقیق مذکور نقل کرنے کے بعد لکھا کہ شاید امام بخاری نے اپنے ترجمۃ الباب سے اس اختلاف پر تنبیہ کی ہو اور لتکون انقی سے اس امر کو ترجیح دی ہو کہ مٹی مل کر ہاتھ دھونا پاکی کے لئے نہیں بلکہ نظافت کے واسطے ہے اور حضرت گنگوہیؒ نے بھی ارشاد فرمایا کہ یہ مٹی ہاتھ پر مل کر دھونا مبالغہ تنظیف کیلئے ہے تاکہ ازالہ عین نجاست کے بعد جو بو وغیرہ کا اثر رہ جائے اس کو بھی دور کر دیا جائے تاکہ کوئی کراہت باقی نہ رہے اور اس ہاتھ سے باقی اعضائے جسم دھونے میں نفرت نہ آئے خصوصاً مضمضہ واستنشاق کے وقت۔ (کوکب ۶۵۔۱۔ ولامع ۱۰۸۔۱)

یہاں غالباً مضمضہ کے ذکر میں تسامح ہوا ہے کیونکہ وہ تو دائیں ہاتھ سے ہوتا ہے جس پر نجاست کا اثر نہیں ہوتا البتہ استنشاق کے اندر دائیں ہاتھ سے ناک میں پانی دے کر بائیں ہاتھ کی کن انگلی سے ضرور اس کو صاف کرتے ہیں، ظاہر ہے کہ چہرہ جسم کا افضل ترین حصہ ہے اور اس کا ایک جزو ناپاک یا غیر نظیف ہاتھ سے دھونا اور صاف کرنا کراہت سے خالی نہیں واللہ تعالیٰ اعلم

فتح الملہم ص ۴۶۹ ج ۱ میں باب صفۃ الجنابۃ کے تحت حدیث کے الفاظ **ثم ضرب بشمالہ الارض فدلکھا دلکا لشدیدا** (آپ نے بائیں ہاتھ سے استنجاء فرما کر اس کو زمین پر مارا اور اس کو خوب رگڑا) پر لکھا: ''اس سے ثابت ہوا کہ پانی سے استنجاء کرنے والا، اپنے ہاتھ کو مٹی یا اشنان سے دھوئے، یا اس کو مٹی یا دیوار پر رگڑے تاکہ اس سے کراہت ونفرت کی صورت جاتی رہے''

افادات انورؒ: امام بخاریؒ نے حدیث الباب اپنے شیخ واستاذ حدیث حمیدی کی سند سے روایت کی ہے، اس کی مناسبت سے حضرتؒ نے حمیدی کا ذکر فرمایا کہ وہ امام شافعی کے رفیق سفر بھی رہے ہیں اور ان کے مذہب کے بڑے علمبردار بھی ہیں اور چونکہ وہ امام اعظم ابوحنیفہ کے مخالفین میں سے ہیں، اور امام بخاری ان کے تلمیذ خاص ہیں اس لئے انھوں نے اپنے شیخ کا اتباع کیا ہے اور یہی طریقہ قدیم زمانہ سے اب تک چلا آ رہا ہے کہ تلامذہ اپنے شیوخ کا اتباع ان کے اعمال اخلاق، شمائل وخصائل اور مذہبی مسائل میں بھی کرتے آئے ہیں، اسی لئے امام بخاری نے حمیدی کے واسطہ سے حجام کا قصہ بھی نقل کر دیا ہے حالانکہ سب جانتے ہیں امام اعظمؒ کے مدارک اجتہاد نہایت دقیق ہیں اور چونکہ تیامن (جو شریعت کو نہایت محبوب ہے) ممکن تھا کہ وہ حجامت وحلق راس کے وقت باعتبار حالق کے ہو یا بہ لحاظ محلوق کے دونوں ہی احتمال تھے، اسی طرح استقبال قبلہ کی بات تھی (کہ ازالۂ تفث کا لحاظ کرو تو استقبال نہ ہوا اور ایک شرعی حکم پورا کیا جارہا ہے اس لحاظ سے اس کا ہونا بہتر ہے) اس لئے جس طرح امام صاحب کی نظر ان دقیق امور پر تھی، ان کی رعایت حمیدی کو بھی کرنی چاہیئے تھی اور وہ ایسا سوچتے سمجھتے تو امام صاحب پر طعن کرنے سے ضرور احتراز کرتے خصوصاً جبکہ وہ یہ بھی بخوبی جانتے تھے کہ امام صاحب معمولی درجہ کے مجتہد نہیں بلکہ نہایت بلند پایہ اور دقیق النظر مجتہد تھے، جن کا اتباع امت محمدیہ کا اکثر وبیشتر حصہ کر رہا تھا۔

حضرت شاہ صاحب نے مزید فرمایا: ۔ چونکہ یہ طریقہ پہلے ہی سے رائج تھا، اسی لئے امام بخاری نے بھی اس کو اختیار کیا اور اپنی کسی تصنیف میں بھی امام صاحب کے لئے مناقب نہیں لکھے اور ہمیشہ مثالب ہی بیان کرتے رہے پھر اس سے یہ گمان کرنا صحیح نہیں ہے کہ امام بخاری وحمیدی کو امام صاحب کے صرف مثالب (نقائص وبرائیاں) ہی پہنچیں تھیں، اور مناقب (خوبیاں وکمالات) پہنچے ہی نہیں اس لئے وہ معذور تھے، کیونکہ ان کو آپ کے مناقب بھی یقیناً پہنچے ہیں، اور یہ بھی نہیں کہ کسی واسطہ سے مناقب سنے ہوں، کسی سے مثالب (اور واسطوں کی قوت وضعف کے سبب ایسا ہوا ہو) بلکہ ایک ایک شخص سے بھی ہر دو قسم کے اوصاف ان کو پہنچے ہیں، مگر اس کے باوجود انھوں نے اپنا رجحان مثالب ہی کی طرف رکھا اور صرف ان ہی کو بیان کیا ہے لیکن اس سے یہ بھی یقین نہ کیا جائے کہ ان کی یہی رائے بدگمانی کی آخر تک قائم رہی، کیونکہ ایک شخص پر مختلف قسم کے حالات وعوارض طاری ہوا کرتے ہیں، اور کبھی ایک شخص کے متعلق برے حالات سن کر پھر اچھے حالات سننے کے بعد رائے بدل بھی جایا کرتی ہے، خود صحیح بخاری میں بھی بڑی کثرت سے امام ابو یوسف وامام محمد وغیرہ (ائمہ حنفیہ) کے تلامذہ رواۃ حدیث موجود ہیں، اور وہ بظاہر اسی وجہ سے ہیں کہ ان کے مناقب امام بخاری کی نظر میں راجح ہو گئے ہوں گے۔

حضرت شاہ صاحب کی رائے مذکور نہایت قابل قدر ہے کہ ہمیں اپنے اکابر کی طرف سے کسی حالت میں بدگمان نہ ہونا چاہیئے حتیٰ کہ ان حضرات سے بھی جن سے ہمارے مقتداؤں کے بارے میں صرف برے کلمات ہی نقل ہوئے ہوں، کیونکہ ممکن ہے کہ ان کی رائے آخر وقت میں بدل گئی ہو، اور وہ ہمارے ان مقتداؤں کی صرف سے سلیم الصدر ہو کر دنیا سے رخصت ہوئے ہوں، غرض سب سے بہتر اور اسلم طریقہ یہی ہے کہ ''قصہ زمین برسر زمین'' ختم کر دیا جائے، اور آخرت میں سب ہی حضرات اکابر کو پوری عزت وسربلندی کے ساتھ اور آپس میں ایک

دوسرے سے خوش ہوتے ہوئے ملیک مقدر کے دوبار خاص میں یکجا و مجتمع تصور کیا جائے، جہاں وہ سب، ارشاد خداوندی ''**و نزعنا ما فی صدورھم من غل اخوانا علی سرر متقابلین**'' کے مظہر اتم ہوں گے، ان شاء اللہ العزیز

اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ حضرت شاہ صاحب ایسے امور میں نہایت وسیع الحوصلہ تھے، اور وہ حتی الامکان دوسروں کی بے محل تنقیدات کو بھی وسعت قلب کے ساتھ برداشت فرماتے تھے، یہی وجہ ہے کہ نعیم بن حماد خزاعی کے بارے میں بھی ان کی رائے زیادہ سخت نہیں ہے، فرماتے تھے کہ بخاری کے راوی ہیں، معمولی بات نہیں ہے یوں ہی ان کو گرایا نہیں جا سکتا، بلکہ ایک مرتبہ بطور مزاح فرمایا کہ نعیم سے ترک رفع یدین کی روایت بھی تو ہے، جو معانی الآثار میں ہے، ع عیب مے جملہ بگفتی ہنرش نیز بگو، ان کی وجہ سے شافعیہ نے اس حدیث کو ہیچ سمجھا ہے، میں نے کہا کہ ہاں! جو کچھ بھی ہو مگر بخاری کا راوی ہے، اور اسی وجہ سے میں نے اس کے بارے میں خلاف عادت تاویل سے کام لیا ہے اور کہا کہ وہ خود جھوٹی حکایت نہیں بناتا تھا بلکہ دوسروں کی بنائی ہوئی باتوں میں مزہ لیتا تھا، جیسے بعض نیک بخت بدمعاش ہوا کرتے ہیں۔

راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ان کو چونکہ بعض حنفیہ سے تکلیف پہنچی تھی، اس لئے ان کو چڑانے کے لئے چلتی ہوئی الٹی سیدھی باتیں نقل کر دیتے ہوں گے، اور خود امام اعظم سے ان کو کوئی کاوش نہ ہوگی، اور بظاہر یہی وجہ ہے کہ وہ امام صاحب سے روایت حدیث بھی کرتے ہیں اور شیخ عبدالقادر قرشی نے تو ان کا ذکر بزمرۂ حنفیہ ''الجواہر المضیہ فی طبقات الحنفیہ'' میں ص ۲۰۲ ج ۲ پر کیا ہے اور ان کو امام الکبیر لکھا، اور لکھا کہ انھوں نے امام اعظم سے وتر کی فرضیت نقل کی ہے، جو امام صاحب سے پہلی روایت اور امام زفر کا مذہب ہے، دوسری روایت سنیت کی ہے جو صاحبین کا مذہب ہے، تیسری روایت آخری وجوب کی ہے، جس کو صاحب محیط نے صحیح اور قاضی خاں نے اصح قرار دیا ہے۔ الخ

حضرت شاہ صاحب نے اپنے رسالۂ نیل الفرقدین میں بھی نعیم کی روایت طحاوی بابت ترک رفع یدین کا ذکر فرما کر لکھا کہ اس کی اسناد قوی ہیں اور اس میں جو نعیم بن حماد ہیں، وہ رجال بخاری میں سے ہیں اور ان کے بارے میں سب سے زیادہ معتدل رائے یہ ہے کہ وہ صدوق ہیں، البتہ غلطی بھی بہت کرتے ہیں، اور ابن عدی نے ان کی خطا کردہ حدیثوں کا تتبع کر کے نشان دہی کر دی ہے، اور کہہ دیا کہ ان کی روایت کردہ باقی سب احادیث مستقیم ہیں۔ (تقریب ص ۳۰۵ ج ۲ و تہذیب ص ۴۵۸ ج ۱۰)

حافظ نے بھی تہذیب میں نعیم کے حالات کے آخر میں لکھا کہ ابن عدی ان کی اغلاط کا تتبع کرتے ہیں، لہٰذا یہ بات ان کے بارے میں قول فیصل کا درجہ رکھتی ہے۔

راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ ہمارے امام جرح و تعدیل ابن معین حنفی بھی حضرت شاہ صاحب کی طرح نعیم سے کافی حسنِ ظن رکھتے تھے، چنانچہ ان کے سامنے ایک حدیث نعیم کی پیش کی گئی تو فرمایا کہ یہ منکر ہے، محدث ابو زرعہ نے کہا کہ نعیم نے اس طرح روایت کیوں کی! تو فرمایا: ان کو دھوکا لگ گیا' محمد بن علی مروزی کہتے ہیں کہ میں نے اس حدیث مذکور کے بارے میں امام یحییٰ بن معین سے سوال کیا تو فرمایا: اس کی کوئی اصل نہیں ہے، میں نے کہا کہ نعیم کیسے ہیں؟

فرمایا:۔ ثقہ ہیں، میں نے کہا کہ ثقہ کیسے باطل کی روایت کر سکتا ہے؟ فرمایا: ان کو دھوکہ لگ گیا، حافظ نے بھی یہ لکھا ہے کہ حدیث مذکور کی وجہ سے بہ کثرت محدثین نے نعیم کو ساقط کر دیا ہے، مگر ابن معین ان کو جھوٹ سے بچا کر صرف غلطی کا مرتکب کہا کرتے تھے (تہذیب ص ۴۶۰ ج ۱۰)

دوسری روایت یہ بھی ابن معین سے تہذیب ہی میں ہے کہ فرمایا:۔ نعیم حدیث میں کچھ نہ تھے البتہ صاحب سنت تھے' یہ قول بھی امام احمد و ابن معین کا تہذیب میں ہے کہ نعیم حدیث کے اچھے طالب علم تھے' مگر وہ چونکہ غیر ثقہ لوگوں سے بھی روایت کر دیتے تھے' اس لئے قابل مذمت ہو گئے۔ (تہذیب ص ۴۵۹ ج ۱۰)

بظاہر نعیم کا بڑا عیب یہی تھا کہ وہ روایت لینے میں محتاط نہ تھے، ثقہ اور غیر ثقہ دونوں سے لیتے تھے، لیکن جیسا کہ حافظ ابن حجرؒ اور حضرت شاہ

صاحب نے ان کے بارے میں قول فیصل اور معتدل رائے یہ قرار دی تا کہ ان کی اغلاط کا تتبع کر دیا گیا اور ان کی روایت کردہ باقی احادیث سب مستقیم اور قابل استدلال ہیں، لہٰذا طحاوی شریف کی روایت ترک رفع یدین بھی ضرور قابل استدلال اور مستقیم قرار پائے گی خصوصاً جبکہ امام بخاری جیسے امام المحدثین نے بھی ان کی روایت حدیث کو معتبر مان لیا ہے، اس کی مزید بحث چونکہ اپنے موقع میں آئے گی اس لئے یہاں ہم اسی پر اکتفا کرتے ہیں، رفع یدین کے مسئلہ میں حضرت شاہ صاحب کی تالیف مذکور کی روشنی میں ایسے ایسے علوم و حقائق سامنے آئیں گے کہ علم و تحقیق کے پٹ کھل جائیں گے، ان شاء اللہ تعالیٰ اور اس سے پورا اندازہ ہوگا کہ ہمارے حضرات کی وسعت نظر اور دقت فہم کیسی کچھ تھی، رحمہم اللہ رحمتہ واسعۃ

یہاں اتنی بات اور بھی عرض کرنی ہے کہ جس شخص سے باوجود محدث و متبحر ہونے کے اور بقول قرشی الامام الکبیر ہو کر بھی غیر ثقہ سے روایات لینے کے سبب غلطی ہو چکی ہے، اس سے اگر رجال کے حالات بیان کرنے میں بھی اگر تسامحات ہوئے ہوں تو یہ بات قابل تعجب نہیں ہے، اسی لئے حضرت شاہ صاحب کی رائے بالکل صحیح ہے، کہ وہ خود تو جھوٹ نہیں بولتے تھے مگر دوسروں کی غیر ثقہ روایات چلتی کر دینے میں ذرا تامل نہیں کرتے تھے، اس لئے امام اعظمؒ کے بارے میں ضرور ایسا ہی ہوا ہوگا (جامع المسانید ص ۵۶۴ ج ۲) میں نعیم کا ذکر امام صاحب سے بعد کے مشائخ میں ہوا ہے، کیونکہ اس میں ان سے کوئی روایت بلا واسطہ امام صاحب سے نہیں ہے۔

علامہ کوثری کی رائے نعیم کے عقائد وغیرہ کے بارے میں بھی سخت ہے اور ان کا ذکر ہم مقدمہ میں بھی کر چکے ہیں، واللہ تعالیٰ واعلم۔

امام اعظم و امام شافعی

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا: میں نے امام شافعی سے کوئی حرف امام اعظمؒ کی برائی میں نہیں دیکھا بلکہ ان سے سب مناقب ہی نقل ہوئے ہیں اور امام محمد کی تعریف میں تو امام شافعی نے اتنا فرما دیا ہے کہ اس سے زائد اور اونچے درجہ کی تعریف اور کسی سے منقول نہیں ہوئی ہے مثلاً یہ (۱) کہ میں نے بمقدار دو اونٹ کے علوم کے بارہ (خزانے) ان سے حاصل کئے ہیں، (۲) الامام محمد کان یملاء العین والقلب (عین کو اس لئے کہ حسین و جمیل تھے اور قلب کو علوم سے سیراب کرتے تھے۔ (۳) جب امام محمد بولتے تھے تو ایسا معلوم ہوتا تھا کہ گویا وحی اتر رہی ہے، (۴) میں نے امام محمد کے سوا کوئی لحیم شحیم موٹا آدمی ذہین و ذکی نہیں دیکھا۔

امام اعظمؒ و مالک رحمہ اللہ

فرمایا: امام مالک نے بھی امام صاحب کی بہت مدح کی ہے لیکن کہیں کہیں کوئی تعریض بھی آئی ہے۔

امام اعظم و امام احمد رحمہ اللہ

فرمایا: امام احمد[1] نے بھی مدح کی ہے اگرچہ تعریض بھی ثابت ہے جس کا سبب حنفیہ کی وجہ سے ان کا فتنوں اور مصائب میں ابتلاء ہوا ہے (یہ وہی بات ہے جو ہم نعیم کے سلسلہ میں لکھ آئے ہیں، فرق صرف اتنا ہے کہ نعیم جس درجہ کے تھے ان سے ویسی ہی باتیں ہوئیں، اور امام احمد عالی مرتبت انسان تھے، اس لئے تعریض پر اکتفا ہوا اور ضعیف انسان کہاں تک بشریت کے تقاضوں سے بچ سکتا ہے۔؟!)

صدمات سے تاثر فطری ہے

ہم نے امام بخاری کے حالات میں بھی لکھا تھا کہ ان پر مصائب و حوادث زمانہ کا اثر تھا اور اسی کے تحت نقد و جرح کے باب میں کچھ بے

---

[1] محقق عینی نے بنایہ میں لکھا: امام اعظمؒ کی مدح ایک جماعت ائمہ کبار نے کی ہے جیسے عبداللہ بن المبارک، سفیان بن عیینہ، اعمش، سفیان ثوری، عبدالرزاق، حماد بن زید، وکیع، ائمہ ثلاثہ امام مالک، امام شافعی اور امام احمد اور دوسرے بہت سے حضرات نے (مولف)

احتیاطی ہوگئی ہے، اس کو زیادہ اہمیت نہ دینی چاہیے، یہی بات امام احمد کے بارے میں بھی ملحوظ ہونی چاہیے اور سب سے بہتر طریقہ حضرت شاہ صاحب کے ارشاد سابق کی روشنی میں یہ ہے کہ ہم یہ خیال کریں کہ آخر میں ان سب حضرات اکابر کے خیالات اچھائی سے بدل گئے ہوں گے، اور وہ سب کی طرف سے سلیم الصدر ہو کر دنیا سے رخصت ہوئے ہوں گے لیکن ظاہر ہے کہ یہ فیصلہ اکابر اور اونچی سطح کے حضرات کے بارے میں ہے جو یقیناً الحب فی اللہ والبغض فی اللہ پر عامل تھے، جو لوگ دنیوی اغراض یا نفسانی خواہشات کے تحت اکابر علماء امت کی توہین کرتے یا ان کو جسمانی وروحانی اذیت پہنچاتے ہیں، وہ کسی تاویل سے بھی رعایت کے مستحق نہیں ہیں بلکہ، من آذی لی ولیا فقد آذنته بالحرب، کے مصداق حق تعالیٰ کے دنیوی عتاب اور آخرت کے عذاب دونوں کے سزاوار ہیں۔ اللّٰھم احفظنا منھما۔

ہم نے اپنے حضرت شاہ صاحب کو زمانہ قیام ڈابھیل میں دیکھا کہ دارالعلوم دیوبند سے علیحدگی اور اپنوں، غیروں کے بے جا اتہامات، بہتان طرازیوں اور ایذارسانیوں سے ان کا قلب مبارک بہت زیادہ متاثر ہوگیا تھا، اسی لئے انتہائی صبر وضبط کے باوجود کبھی کبھی کوئی کلمہ شکایت کا بھی زبان مبارک پر آجاتا تھا اور اس کی طرف اپنے بعض اشعار میں بھی آپ نے اشارہ فرمایا ہے مثلاً

وهل من كثير البال آذاه دهره لقاء ک الا بالدموع السوائل

دوسرے قصیدہ میں فرمایا ۔

فقدت به قلبي و صبري و حيلتي ولم الق الاريب دهر تصرما

ومن عبرات العين مالا اسيغه ومن غلبات الوجد ما كان همهما

ومن نفثات الصدر مالا ابثه ومن فجعات الدهر ما قد تهجما

فاذكر ازمان الرفاق وانثني على كبدي من خشية ان تحطما

تكففت معي او كففت عنانه وصار يجار الدهر حتىٰ تقدما

فهل ثم داع او مجيب رجوته يجاملني شيئا دعا او ترحما

ولله حمد الشاكرين وشكرهم رضى نفسه ماكان اكرم ارحما

تیسرے قصیدہ میں فرمایا ۔

تذكرت والذكرى تهيج للفتى ومن حاجة المحزون ان يتذكرا

غرض ایسے عظیم ابتلاءات ومصائب سے تاثر کے تحت اگر کسی بڑے سے دوسرے بڑے کے متعلق کوئی بات صادر ہوگئی ہے تو وہ عارضی و وقتی چیز تھی، جس طرح مشاجرات صحابہ کے باب میں بھی کچھ چیزیں ملتی ہیں، ان چیزوں کو شرعی احکام کے فیصلوں کے وقت سامنے لانا موزوں ومناسب نہیں اور نہ ان امور کو ان عالی قدر شخصیتوں پر اثر انداز سمجھنا چاہیے۔۔ واللہ الموفق۔

امام اعظم اور خطیب بغدادی

اس موقع پر حضرت شاہ صاحب نے مزید فرمایا خطیب کے متعلق کیا کہوں؟ غصہ آجائے گا صرف یہ کہتا ہوں کہ ایسے لوگوں نے دین محمدی کی جڑ نکال دی ہے اس نے اپنی "تاریخ بغداد" میں جو کچھ امام اعظمؒ کے خلاف بے تحقیق مواد جمع کر دیا ہے، اس کے لئے "السهم المصيب فی كبد الخطيب" دیکھنا چاہیے اور کسی کے متعلق لوگوں کے من گھڑت افسانوں سے صرف نظر کر کے، خارجی صحیح واقعات پر نظر کرنی چاہیے اور آج بھی لوگ دوسروں پر کیسے کیسے غلط بہتان اور افتراءات باندھ دیتے ہیں، ان کی اگر خارجی وواقعی حالات کے ذریعہ

تحقیق و تنقیح نہ کی جائے تو آدمی مغالطہ میں پڑ جاتا ہے اور اچھے اچھے لوگوں کے متعلق بدظنی کا شکار ہو جاتا ہے " واجتنبوا کثیرا من الظن ، ان بعض الظن اثم" (بہت سے گمانوں سے بچو کہ کچھ گمان ضرور گناہ ہوتے ہیں)

امام اعظم اور ابونعیم اصفہانی

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ میرے نزدیک خطیب کی طرح ابونعیم، امام صاحبؒ کے مخالفین میں سے نہیں ہیں اور" حلیۃ الاولیاء" میں انہوں نے حدیث روایت کی ہے کہ حضور اکرم علیہ السلام کو چالیس رجال اہل جنت کے برابر قوت عطا فرمائی گئی تھی، ان کی اس روایت کی سند میں امام صاحب بھی ہیں۔

حضرتؒ کی یہ رائے بھی ایسی ہی محتاط ہے جیسے نعیم بن حماد خزاعی کے بارے میں تھی اور وہ بھی امام صاحب سے روایت کرتے ہیں، یہ بھی، اور دونوں سے امام صاحب کے خلاف چیزیں بھی منقول ہوئیں ہیں، اس لئے علامہ کوثری کے نزدیک یہ دونوں امام صاحب کے مخالفین میں سے ہیں اور انہوں نے " تانیب الخطیب" میں ان دونوں پر سخت تنقید کی ہے ابونعیم کے متعلق لکھا کہ انہوں نے حلیۃ الاولیاء میں امام شافعی کی رحلۃ مکذوبہ مشہور کذابین سے روایت کی ہے اور امام شافعی کو قتل کرانے کے لئے امام ابو یوسف و امام محمد کا باہمی مشورہ کر کے خلیفہ ہارون رشید کو قتل پر اکسانے کا قصہ نقل کیا ہے حالانکہ وہ بھی محض جھوٹ ہے امام شافعی امام ابو یوسف کی وفات سے بھی دو سال بعد ۱۸۴ھ میں عراق پہنچے اور امام محمد نے جو کچھ احسانات امام شافعی پر کئے ہیں وہ بھی مشہور و متواتر اور سب کو معلوم ہیں بلکہ انہوں نے امام شافعی کو بڑی مصیبت سے نجات دلائی تھی جس کی وجہ سے ابن حماد حنبلی شذرات الذہب میں لکھا کہ " قیامت تک ہر شافعی المذہب پر واجب ہے کہ وہ اس احسان عظیم کو پہچانے اور امام محمد کے لئے دعائے مغفرت کیا کرے" لیکن ابونعیم نے احسان فراموشی کر کے الٹا امام محمد پر بہتان مذکور نقل کر دیا ہے (تانیب ص ۱۷)

ابونعیم کی طرف سے ان باتوں کی اور امام صاحب کے بارے میں بھی جو کچھ ان سے نقل ہوا، حضرت شاہ صاحب کے نزدیک غالباً یہی تاویل ہو گی کہ نعیم کی طرح یہ ابونعیم بھی متساہل قسم کے نیک بخت انسان ہوں گے، جو بہت سی باتیں بے تحقیق بھی چلتی کر دیا کرتے ہیں اور ایسے امور میں کوئی ذمہ داری محسوس نہیں کرتے، یعنی قصد و ارادہ سے کسی کے خلاف جذبہ کے تحت جھوٹ نہیں بولتے تھے۔ والعلم عنداللہ العلیم بذات الصدور.

قولہ فغسل فرجہ الخ

حدیث الباب میں ہے کہ حضور اکرم علیہ السلام نے غسل جنابت کیا، پس غسل فرج کیا وغیرہ، اس پر حافظ ابن حجر نے لکھا کہ فا یہاں تفسیر یہ ہے تعقیبیہ نہیں ہے، کیونکہ غسل فرج غسل سے فراغت کے بعد نہیں ہوا ہے، (فتح الباری ص ۲۵۸ ج ۱)

محقق عینی کا نقد

آپ نے لکھا: حافظ نے یہ بات کرمانی سے لی ہے، انہوں نے لکھا تھا کہ " یہاں فا تعقیب کے لئے تو ہو نہیں سکتی، اس لئے تفصیلیہ ہے کیونکہ اس کے بعد کی سب چیزیں سابق اختصار و اجمال کی تفصیل ہے اور تفصیل اجمال کے بعد ہوا ہی کرتی ہے۔"

میں کہتا ہوں کہ دقیق النظر اور اسرار عربیت سے واقف آدمی اس فا کو عاطفہ کہے گا، جو یہاں بیان ترتیب کے لئے استعمال ہوئی ہے اور حدیث کے معنی یہ ہوں گے یہ نبی کریم علیہ السلام نے غسل فرمایا تو اپنے غسل کی ترتیب اس طرح فرمائی کہ پہلے غسل فرج کیا پھر ہاتھ کو مٹی پر رگڑ کر دھویا، پھر وضو فرمایا اور غسل فرما کر اپنے پائے مبارک دھوئے اس کے بعد عینی نے لکھا کہ فا کا تعقیب کے لئے ہونا اس کو عاطفہ ہونے سے

خارج نہیں کرتا (عمدہ ص۲۲ ج۲)

باب هل يدخل الجنب يده فى الانآء قبل ان يغسلها اذا لم يكن على يده قدر غير الجنابة وادخل ابن عمر والبراء بن عازب يده فى الطهور ولم يغسلها ثم توضاء ولم يرا بن عمروابن عباس بائسا بما ينتضح من غسل الجنابة

(کیا جنبی اپنے ہاتھ دھونے سے پہلے برتن میں ڈال سکتا ہے؟ جبکہ جنابت کے سوا ہاتھ میں کوئی گندگی نہ لگی ہو، ابن عمر اور براء بن عازب نے ہاتھ دھونے سے پہلے غسل کے پانی میں اپنا ہاتھ ڈالا تھا ابن عمر و ابن عباس اس پانی سے غسل میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھتے تھے، جس میں غسل جنابت کا پانی ٹپک کر گر گیا ہو۔)

(۲۵۶) حدثنا عبدالله بن مسلمة قال حدثنا افلح بن حميد عن القاسم عن عائشة قال كنت اغتسل انا والنبى صلى الله عليه وسلم من انآء واحد تختلف ايدينا فيه :

(۲۵۷) حدثنا مسدد قال حدثنا حماد عن هشام عن ابيه عن عائشه قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اغتسل من الجنابة غسل يده:

(۲۵۸) حدثنا ابو الوليد قال حدثنا شعبة عن ابى بكر ابن حفص عن عروة عن عائشة قالت كنت اغتسلوا انا والنبى صلى الله عليه وسلم من اناء واحد من جنابة وعن عبدالرحمن ابن القاسم عن ابيه عن عائشه مثله

(۲۵۹) حدثنا ابو الوليد قال حدثناشعبة عن عبدالله بن عبدالله ابن جبير قال سمعت انس بن مالك يقول كان النبى صلى الله عليه وسلم والمرائة من نسآئه يغتسلان من اناء واحد زاد مسلم ووهب بن جرير عن شعبة من الجنابة:

ترجمہ ۲۵۶: حضرت عائشہ نے فرمایا کہ میں اور نبی کریم ﷺ ایک برتن میں اس طرح غسل کرتے تھے کہ ہمارے ہاتھ بار بار اس میں پڑتے تھے۔

ترجمہ ۲۵۷: حضرت عائشہ نے فرمایا کہ جب رسول اکرم ﷺ غسل جنابت فرماتے تو (پہلے) اپنا ہاتھ دھوتے تھے۔

ترجمہ ۲۵۸: حضرت عائشہ نے فرمایا کہ میں اور نبی کریم ﷺ ایک برتن میں غسل جنابت کرتے تھے، عبدالرحمن بن قاسم اپنے والد کے واسطہ سے بھی حضرت عائشہ سے اسی طرح روایت کرتے تھے۔

ترجمہ ۲۵۷: حضرت انس بن مالک کہتے ہیں کہ رسول اکرم ﷺ اور آپ ﷺ کی کوئی زوجہ مطہرہ ایک برتن میں غسل کرتے تھے اس حدیث میں مسلم نے یہ زیادتی کی ہے اور شعبہ سے وہب کی روایت میں من الجنابہ (جنابت سے) کا لفظ ہے (یعنی یہ غسل جنابت کا ہوتا ہے)

تشریح: حضرت شاہ صاحب نے فرمایا: امام بخاری نے یہاں ترجمۃ الباب میں منی کے نجس ہونے کی تصریح کردی ہے کیونکہ اس کو قذر (پلیدی) سمجھا، اور لکھا کہ اگر ہاتھ پر جنابت (منی) کے سوا کوئی دوسری پلیدی نہ ہو تو اس ہاتھ کو بغیر دھوئے غسل کے پانی میں ڈال سکتا ہے یا نہیں۔ اس کے بعد امام بخاری نے دو قسم کے اثر نقل کئے، ابن عمر اور براء کا یہ کہ وہ اپنا ہاتھ وضو کے پانی میں بغیر دھوئے ڈال دیا کرتے تھے (یہ گویا ضمناً وضو اور حدث اصغر کا مسئلہ بیان کردیا، پھر ابن عمر و ابن عباس کے اثر سے یہ بتلایا کہ غسل جنابت کرتے ہوئے جو چھینٹیں پانی کی ادھر ادھر گریں وہ نجس نہیں ہیں اسی لئے وہ ان کا کوئی خیال نہیں کرتے تھے، اس کے بعد امام بخاری نے تین احادیث ایسی ذکر کیں جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ نبی کریم ﷺ اپنی زوجہ مطہرہ کے ساتھ غسل فرمالیا کرتے تھے اور بظاہر ان سے یہ بات بھی نکلی کہ اس حالت میں ایک کے پانی لینے اور غسل کرنے سے دوسرے پر چھینٹیں آتی تھیں تو وہ پاک سمجھے جاتی تھیں ورنہ ایک ساتھ غسل ہی نہ کرتے، اسی کے ساتھ اس سے یہ بھی نکلا کہ بظاہر آپ ﷺ نے غسل

سے پہلے ہاتھ نہیں دھوئے اور اس کو اس صورت پر محمول کر سکتے ہیں کہ ہاتھ پر دوسری کسی نجاست کے علاوہ منی کا اثر بھی نہ ہو۔
نیز ایک حدیث درمیان میں دوسرے نمبر پر بھی ذکر کر دی کہ حضور اکرم ﷺ جب غسل جنابت فرماتے تھے تو اپنا ہاتھ دھولیا کرتے تھے، اس دھونے کو سنیت پر بھی محمول کر سکتے ہیں جیسا کہ حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نے بھی لکھا کہ پہلی حدیث سے جواز ادخال ید کا ثبوت ہوا اور دوسری سے اس کے مسنون ہونے کا اور ہمارے حضرت شاہ صاحب کا اشارہ اس طرف معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاری نے یہ بھی دوسری حدیث دھونے کی صورت وجوب کی ذکر کی اور جب یہ ہوا ہوگا کہ ہاتھ پر جنابت کا اثر ہو اور منی کو امام بخاری نے بھی حنفیہ کی طرح نجس سمجھا ہو بہر حال اس صورت کے دائرہ احتمال میں ہونے سے تو انکار نہیں کیا جا سکتا۔ واللہ تعالیٰ اعلم
دوسری بات حسب ارشاد حضرت شاہ صاحب امام بخاری کے اس ترجمۃ الباب سے یہ نکلی کہ وہ ماء مستعمل کو طاہر سمجھتے ہیں جو جمہور کا مذہب ہے اور صرف امام مالک اس کے قائل ہیں کہ وہ مطہر بھی ہے

نجاست ماء مستعمل کا قول

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا اگرچہ حنفیہ کا مسلک مختار ماء مستعمل کے متعلق طاہر غیر طہور ہی کا ہے جو مسلک جمہور ہے تاہم نجاست کی جو روایت منقول ہے وہ بھی بے دلیل نہیں ہے اور نہ وہ اس میں منفرد ہیں چنانچہ حضرت ابن عمر سے باسناد قوی مروی ہے: من اغترف من ماء وهو جنب فما بقي نجس (مصنف ابن ابی شیبۃ نقلہ العینی فی العمدۃ ۲۳-۲ یعنی جو شخص بحالت جنابت باقی میں ہاتھ ڈال کر نکالے گا تو باقی پانی نجس ہو جائے گا اور فتاویٰ ابن تیمیہ[1] میں امام احمد سے ایک تو روایت ہے کہ جنبی کے پانی میں ہاتھ ڈالنے سے وہ نجس ہو جاتا ہے ان دونوں نقول سے ماء مستعمل کی نجاست ثابت ہوتی ہے۔
پھر فرمایا کہ ولم یر ابن عمر الخ سے بھی قول نجاست مذکور کے خلاف کچھ نہیں نکلتا کیونکہ اتنی قلیل مقدار ہمارے ان مشائخ کے یہاں بھی معاف ہے جو ماء مستعمل کو نجس کہتے ہیں اور درمختار میں یہ بھی تصریح ہے کہ ماء مستعمل دوسرے پانی میں مل جائے تو اعتبار غالب و اکثر کا ہے اس سے یہ معلوم ہوا کہ نجاست کے قول میں زیادہ شدت نہیں ہے۔

امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا امام بخاری کی غرض ان احادیث کے ذکر سے دو باتیں ہیں ایک تو پانی میں ہاتھ ڈالنے سے پہلے ہاتھ

---

[1] حافظ ابن تیمیہ نے ۷-۱ میں تو اس طرح لکھا سو کر اٹھنے کے بعد اگر کوئی شخص اپنا ہاتھ پانی میں ڈال دے تو کیا وہ مستعمل ہو جائے گا جس سے وضو درست نہ ہوگا تو اس بارے میں نزاع مشہور ہے اور اس میں امام احمد سے دو روایت ہیں اور ان دونوں روایات کو امام احمد کے اصحاب و تبعین میں سے ایک ایک گروہ نے اختیار کر لیا ہے پس ممانعت کو تو ابوبکر و قاضی اور اکثر ان کے اتباع نے اختیار کیا ہے اور حضرت حسن وغیرہ سے بھی یہی مروی ہے دوسری روایت کہ وہ پانی مستعمل نہیں ہو جاتا اس کو خرقی و ابو محمد وغیرہ نے اختیار کیا ہے اور یہی قول اکثر فقہاء کا ہے فتاویٰ ۷-۱
اس کے بعد ۱۶-۱ میں اس طرح لکھا: جو فقہاء کہتے ہیں کہ جس پانی سے طہارت حاصل کر لی جائے وہ مستعمل ہو جاتا ہے ان کو باہمی نزاع اس امر میں ہوا ہے کہ آیا جنبی کے پانی میں ہاتھ ڈال دینے سے بھی وہ پانی مستعمل ہو جاتا ہے یا نہیں؟ اس بارے میں دو قول مشہور ہیں اور اسی کے مثل وضو میں قائلین وجوب ترتیب امام شافعی و احمد وغیرہ کے نزدیک وہ مسئلہ بھی ہے کہ وضو کرنے والا منہ دھونے کے بعد اپنا ہاتھ پانی میں ڈال دے اور صحیح بات یہاں ان کے نزدیک یہ ہے کہ اگر محض غسل کی نیت تھی تو پانی مستعمل ہوگا اور اگر صرف پانی نکالنے کی نیت تھی تو مستعمل نہیں ہوا اور اگر کوئی بھی خاص نیت نہ تھی تب بھی صحیح یہی ہے کہ مستعمل نہ ہوگا چونکہ حضور ﷺ نے غسل جنابت میں چلو سے پانی نکالنا ثابت ہو چکا ہے اس لیے اس وجہ سے پانی کو مستعمل قرار دے دینا شریعت کی وسعت کو تنگی سے بدل دینا ہے فتاوی ۱۶-۱
حافظ ابن تیمیہ نے مسئلہ ۹ کے تحت ۹ سے ۲۲ تک بہت سے اہم مسائل پر بحث و تحقیق احادیث و آثار کی روشنی میں کی ہے جو نہایت قابل قدر اور لائق مطالعہ ہے واللہ الموفق (مولف)

دھونے کو ثابت کرنا دوسری یہ کہ وقت ضرورت ہاتھ دھونے کے بغیر بھی پانی میں ہاتھ ڈال کر چلو میں پانی نکال سکتے ہیں اگر چہ شریعت کی نظر میں محبوب و پسندیدہ یہی ہے کہ اس سے بچنا چاہیے حضرت شاہ صاحب کی اس تشریح سے امام بخاری کی رائے بعینہ وہی ثابت ہوتی ہے جو ائمہ حنفیہ کی ہے مگر حضرت اقدس مولانا گنگوہی کا ارشاد اس کے خلاف نقل ہوا ہے حسب روایت لامع ان کا خیال یہ ہے کہ امام بخاری کی غرض یہاں ماء مستعمل کی طہارت و طہوریت دونوں کو بیان کرنا ہے پھر لکھا کہ یہ مقصد اس لیے ثابت نہیں ہوسکتا کہ پانی کا استعمال اس وقت مانا جاتا ہے جبکہ اس سے ارادۂ قربت یا ازالۂ حدث ہوا ہو لہٰذا امام بخاری کا استدلال یہاں ان دوصورتوں میں فرق نہ کرنے کے سبب ہوا ہے کہ ایک استعمال ازالہ حدث کے لیے ہوا کرتا ہے اور ایک بغیر اس کے بھی اسی طرح امام بخاری نے طاہر وطہور میں بھی فرق کا خیال نہیں کیا۔

حضرت گنگوہی کے ارشاد پر نظر

ہمارے نزدیک حضرتؒ کے ارشاد کے نقل میں کچھ تسامح ہوگیا ہے اور خیال ہے کہ ایسی بات انہوں نے امام بخاری کی متعلق نہ فرمائی ہو گی جو ان کے دقت نظر کے منافی ہو چونکہ حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے حاشیہ میں اس پر کچھ نہیں لکھا اس لیے ہمیں اتنی وضاحت کرنی پڑی ہمارا خیال یہ ہے کہ کوئی بھی کچی بات بلا تحقیق بلیغ اپنے حضرات اکابر کیطرف منسوب نہ ہونی چاہیے پھر چونکہ امام بخاری کا مسلک پورے وثوق کے ساتھ متعین کرنا کافی دشوار ہے ان کو معمولی قسم کے احتمالات کی بناء پر جمہور ائمہ کے مسلک سے دور کر دینا بھی مناسب نہیں ہے جیسا کہ ہم لکھ چکے ہیں کہ مسلک جمہور طاہر غیر طہور کا ہے اور صرف امام مالک طہور مطہر ہونے کے قائل ہوئے ہیں اس لیے حضرت شاہ صاحب کی رائے زیادہ انسب ہے واللہ تعالیٰ اعلم حضرت شیخ الحدیث نے حاشیہ لامع ۱۰۸ میں والا وجہ عندہ سے شروع کر کے جو کچھ لکھا ہے وہ بھی بہت عمدہ محدثانہ تحقیق ہے۔

قولہ حدثنا ابو الولید ثنا شعبۃ الخ اس پر حضرت شاہ صاحب نے فرمایا بعینہ یہی اسناد نسائی شریف میں ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے وضو مبارک کے پانی کی مقدار دو ثلث مد تھی۔

یہاں حضرت شاہ صاحب نے اس امر کی طرف اشارہ فرمایا کہ امام محمد وغیرہ بعض احادیث کی روشنی میں وضو کے لیے مد کی تعیین اور غسل کے لیے صاع کی تعیین کرتے ہیں مگر جمہور ائمہ کا مسلک عدم تعیین ہی ہے کیونکہ صحیح بخاری کی اسی قوی سند سے نسائی کی وہ حدیث بھی یہی ہے جس سے دوثلث کا ثبوت ہوا اور ایک روایت میں نصف مد بھی نقل ہوا ہے اگر چہ وہ قوی نہیں ہے اس لئے اس مسئلہ میں جمہور کا مسلک ہی قوی ہے کہ مد و صاع کی منقول مقدار کو تقریبی قرار دیا جائے، تحدیدی نہیں، واللہ تعالیٰ اعلم ہم نے یہی بات مع شئی زائد انوارالباری ۹ ۱۷-۵ میں بھی باب الوضوء کے تحت لکھی تھی۔

حضرت شاہ صاحب کا طریقہ

تمام احادیث الباب اور ان کے طرق ومتون پر نظر کرنے کے بعد جچی تلی اور دوٹوک محققانہ ومحدثانہ رائے ہمارے حضرت بیان فرمادیا کرتے تھے درحقیقت وہی بات نہایت کارآمد اور آب زر سے لکھنے کے قابل ہوتی تھی اور ایسی آراء کی تلاش تفتیش و تحقیق اور تحریر سے انوار الباری کا بڑا مقطع ہے راقم الحروف نے پہلے بھی عرض کیا ہے کہ عاجز کا بڑا مقصد ضبط تقریر کے وقت حضرت شاہ صاحب کی خصوصی تحقیقات وآراء قلمبند کرنے کا تھا، خدا کا لاکھ لاکھ شکر واحسان ہے کہ وہی چیز کام آرہی ہے کیونکہ دوسرے حضرات کی تحقیقات وآراء تو ان کی کتابوں سے براہ راست بھی لی جاسکتی ہیں اور الحمد للہ جاری ہیں مگر حضرت کی صحیح آراء اور فیصلوں کا پورے وثوق وتثبت کے ساتھ جمع کرنا بہت دشوار مرحلہ ہے ناظرین دعا فرماتے رہیں کہ میں اس مہم کو سرکر سکوں۔ واللہ المیسر لکل عسیر۔

باب من افرغ بيمينه على شماله فى الغسل

جس نے غسل میں اپنے داہنے ہاتھ سے بائیں پر پانی گرایا

(۲۶۰) حدثنا موسى بن اسماعيل قال حدثنا ابو عوانة قال ثنا الاعمش عن سالم بن ابى الجعد عن كريب مولى ابن عباس عن ميمونة بنت الحارث قالت مضعت لرسول الله صلى الله عليه وسلم غسلا وسترته فصب على يده فغسلها مرة او مرتين قال سليمان لآ ادرى اذكر الثالثة ام لاثم افرغ بيمينه على شماله فغسل فرجه ثم دلك يده بالارض او بالحائط ثم تمضمض واستنشق وغسل وجهه ويديه وغسل راسه ثم صب على جسده ثم تنحى فغسل قدميه فناولته خرقة فقال بيده هكذا ولم يردها

ترجمہ: حضرت میمونہ بنت حارث نے کہا کہ میں نے رسول علیہ کے لیے غسل کا پانی رکھا اور پردہ کردیا آپ نے غسل میں اپنے ہاتھ میں پانی ڈالا اور اسے ایک یا دو مرتبہ دھویا سلیمان اعمش کہتے ہیں کہ مجھے یادنہیں راوی نے تیسری بار بھی ذکر کیا یا نہیں، پھر داہنے ہاتھ سے بائیں پر پانی ڈالا اور شرم گاہ دھوئی پھر ہاتھ کو زمین پر یا دیوار پر رگڑا پھر کلی کی اور ناک میں پانی ڈالا پھر چہرے اور ہاتھوں کو دھویا اور سر کو دھویا، پھر بدن پر پانی بہایا اور ایک طرف ہو کر دونوں پاؤں دھوئے بعد میں میں نے ایک کپڑا دیا تو آپ نے اپنے ہاتھ سے پانی جھٹک دیا اور کپڑا نہیں لیا۔

تشریح: اس باب سے امام بخاری یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ داہنے ہاتھ سے بائیں ہاتھ پر بھی پانی ڈال سکتے ہیں یعنی یہ بات حد جواز میں ہے پھر یہی چیز جواز کے ساتھ مکروہ بھی ہوسکتی ہے جبکہ بے ضرورت اور استنجاء کے علاوہ صورتوں میں ہو اور استنجاء کی صورت میں یہی چیز زیادہ موکد ہو جاتی ہے اس لیے اس کے خلاف کرنے میں کراہت بھی ہوگی چونکہ امام بخاری نے ترجمۃ الباب عام رکھا ہے یعنی استنجاء کی قید نہیں لگائی جس سے دعوی تو عام ہوگیا۔ مگر دلیل یعنی حدیث الباب خاص لائے ہیں جس کا تعلق صرف استنجاء والی صورت سے ہے تو اس کا جواب حافظ ابن حجر نے دیا کہ استنجاء والی صورت تو حدیث الباب سے ثابت ہوگئی اور اس کے علاوہ دوسری صورتیں دوسری مشہور و معروف احادیث سے پہلے ہی معلوم ہیں کہ حضور اکرم علیہ ہر کام میں داہنے سے شروع کرنے کو محبوب رکھتے تھے جیسا کہ صحیح بخاری میں بھی گذر چکا ہے باب التیمن فی الوضوء والغسل) اور یہاں وہ صورت مراد ہوگی کہ چوڑے منہ کے برتن سے پانی چلو سے نکالا جائے تو ظاہر ہے کہ اس کو دائیں طرف رکھ کر وضو و غسل کریں گے اور دائیں ہاتھ سے پانی نکال کر بائیں پر ڈالیں گے البتہ اگر گھڑا لوٹا یا چھوٹے منہ کا برتن ہو تو اس کو بائیں طرف رکھ کر بائیں ہاتھ سے دائیں پر پانی ڈالیں گے جیسا کہ خطابی نے وضاحت کی ہے فتح الباری ۲۶۱۔۱

بحث ونظر: حافظ کی ذکر کردہ توجیہ مذکور کا مطلب یہ نکلتا ہے کہ دائیں طرف برتن رکھ کر اگر وضو و غسل کریں گے تو وہ صورت بھی ترجمۃ الباب کے تحت آجاتی ہے لیکن ہمارے نزدیک یہ توجیہ مطابق ترجمۃ الباب کے لیے تکلف سے خالی نہیں کیونکہ ایسی صورت میں بائیں ہاتھ پر پانی ڈالنے کے لیے دائیں ہاتھ سے پانی نکالنے کے لیے دائیں ہاتھ سے پانی نکالنا بوجہ ضرورت ہوگا جس طرح استنجاء کے وقت نجاست دھونے کے لیے ہوتا ہے اور ایسی صورتوں میں تیامن کی رعایت مستثنیٰ ہوجاتی ہے اس لیے ایسی صورتیں اگر ترجمۃ الباب کے تحت آتی بھی ہیں تو وہ ضمناً آتی ہیں تیامن کی پسندیدگی کے تحت نہیں دوسرے یہ کہ حسب تحقیق علامہ خطابی دائیں طرف کھلے منہ کا برتن وضو و غسل کے وقت رکھیں گے تو اس سے صرف بائیں ہاتھ کو دھونے یا پاک کرنے میں تو افراغ بالیمین علی الشمال ہوتا ہے باقی سارے وضو و غسل میں تو دونوں ہاتھوں کا ایک ساتھ استعمال ہوگا جس میں تیامن کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا چنانچہ امام بخاری نے کچھ ہی قبل باب المضمضہ والاستنشاق فی الجنابۃ میں یہی حدیث الباب (حدیث میمونہ) ذکر کی ہے جس میں تھا کہ حضور علیہ نے غسل کے شروع میں داہنے ہاتھ سے بائیں ہاتھ پر پانی ڈالا

اوراس طرح دونوں ہاتھ دھوئے پھر غسل فرج کیا اور بایاں ہاتھ زمین پر رگڑ کر اس کو دھویا پھر کلی وغیرہ کی الخ غرض جو صورت استنجاء کے علاوہ تھی وہ خود ہی امام بخاری حدیث مذکور کے ذریعہ واضح کر چکے ہیں اس لیے اس کو دوسری عام احادیث تیامن کے تحت لانے کی ضرورت قطعا نہیں ہے اور امام بخاری کا عام کے ذریعہ حدیث میمونہ ہی کے ان دونوں متون سے ثابت ہو جاتا ہے دوسرے تکلفات کی ضرورت نہیں رہتی۔

اس موقع پر محقق عینی نے کچھ نہیں لکھا نہ حافظ کے جواب مذکور پر کچھ نقد کیا ہے ہماری مذکورہ بالا رائے کی تائید علامہ خطابی کے اس قول سے بھی ہوتی ہے جس کو کرمانی نے ان سے نقل کیا ہے ہی کہ داہنے ہاتھ سے بائیں ہاتھ پر پانی ڈالنے کا طریقہ استنجاء کے اندر ہے اور اس میں صرف یہی طریقہ متعین ہے دوسرا جائز نہیں لیکن اطراف جسم دھونے کے ابدر چوڑے منہ کے برتن کو داہنی طرف رکھیں گے اور پانی بھی داہنے ہاتھ سے لیں گے اور تنگ منہ والے برتن سے پانی لینے کا طریقہ دوسرا ہے کہ بائیں طرف رکھ کر بائیں ہاتھ سے داہنے ہاتھ پر پانی ڈالیں گے۔(لامع الدراری ۱۰۹۔ا)

حضرت گنگوہی کا ارشاد

آپ نے فرمایا کہ امام بخاری نے اس باب سے اس بات کا رد کیا ہے جو عورتوں کی طرف منسوب کر کے مشہور کر دی گئی ہے کہ داہنے ہاتھ سے بائیں ہاتھ پر پانی ڈالنا خاص ان کی عادت ہے گویا امام بخاری یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ یہ صرف ان کی عادت نہیں بلکہ شریعت میں بھی اس کی بعض صورتیں جائز یا مستحب ہیں جائز بلا کراہت کی صورتیں ضرورت کے اوقات کی ہیں اور جائز مع الاستحباب والی صورت استنجاء والی ہے جیسا کہ علامہ خطابی نے بھی کہا کہ اس کے سوا ناجائز یا مکروہ ہیں

توجیہ ترجیح بعید ہے

اس موقع پر بعض حضرات نے لکھا کہ یہ بھی بعید نہیں کہ امام بخاری نے اس ترجمۃ الباب سے ترجیح صب الماء بالیمنی علی الیسری پر تنبیہ کی ہو کیونکہ بعض روایات ابی داؤد وغیرہ میں صب الماء علی الید الیمنیٰ یا برتن داہنے ہاتھ پر جھکانے کا ذکر ہوا ہے لیکن یہ توجیہ اس لیے بعید ہے کہ امام بخاری صرف استنجاء والی صورت کی حدیث لائے ہیں اس لیے اگر ترجیح ثابت ہوگی تو صرف اسی کی۔ اور روایات ابی داؤد وغیرہ میں استنجاء والی صورت مذکور نہیں ہے۔

بات یہاں سے شروع ہوئی ہے کہ اس موقع پر تیامن والی بات کو درمیان میں لے آنا برمحل نہیں ہے اور جن حضرات نے بھی استنجاء اور اورضرورت کی صورتوں سے ہٹ کر یہاں غلط مبحث کیا ہے وہ سب ہی موضوع بحث سے دور ہو گئے ہیں اصل یہ ہے کہ تیامن والی بات کا ترجمۃ الباب یا حدیث الباب سے کوئی ہی تعلق نہیں ہے اور خود امام بخاری بھی پہلے مستقل باب التیمن فی الوضوء والغسل لکھ چکے ہیں اور اس سے قبل باب النھی عن الاستنجاء بالیمن اور باب لایمسک...... ذکرہ بیمینہ اذا بال بھی لا چکے ہیں جن سے استنجاء کے باقت افراغ الماء بالیمین علی الشمال والی بات ضمنا متعین ہو چکی تھی اب چونکہ احوال وصفات غسل نبوی کے تحت اسی کی مزید صراحت و وضاحت آ رہی ہے تو اس کو مستقل باب قائم کر کے بھی بتلا رہے ہیں اور ہمیشہ بائیں ہاتھ سے دائیں کو پہلے دھونا اور اسی طرح کام کو دائیں جانب سے شروع کرنا اور ہر خسیس کام کو بائیں جانب سے سب امور تو پہلے سے طے شدہ ہیں جس کی وجہ یہ ہی کہ شریعت نے یمین کو یسار پر مطلقا شرف و اعزاز بخشا ہے اور اسی لئے اس کو تمام امور بر و[1] خیر پر مقدم کیا اور امور خسیسہ و دینیہ میں یسار کو مقدم رکھا ہے۔

---

[1] حضرت شاہ صاحب نے درابی داؤد" باب کراھتہ مس الذکر بالیمین فی الاستبراء میں فرمایا استبراء سے مراد استنجاء ہے اور یہی حکم دوسرے محل نجاسات میں بھی ہے کہ وہاں داہنے ہاتھ کا استعمال مکروہ ہے(انوار المحمود ۱۷۔ا)

علامہ نووی نے لکھا شریعت میں یہ قاعدہ کلیہ مستمرہ ہے کہ جو امور باب تکریم وتشریف یا زینت سے متعلق ہیں ان سب میں (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

باب کا تقدم وتاخیر

زیر بحث باب اکثر نسخوں میں باب تفریق الوضوء والغسل سے موخر ہے اور اسی طرح سے فتح الباری عمدۃ القاری میں بھی ذکر ہوا ہے چنانچہ فتح الباری ص ۲۶۰ ج امیں لکھا کہ یہ باب اصیلی وابن عساکر کے نسخہ میں اس سے پہلے باب تفریق والے سے مقدم ہے مگر مطبوعہ بخاری شریف میں مقدم ہے اس لئے ہم نے اسی کا اتباع کیا ہے

محقق عینی نے لکھا کہ ہر دوصورت تقدم وتاخر میں دونوں متصل ابواب میں باہمی مناسبت اتنی ہے کہ دونوں کا تعلق وضو سے ہے یا دونوں میں ایک جائز امر کو بیان کیا گیا ہے اتنی مناسبت کافی ہے

حافظ پر نقد: محقق عینی نے لکھا کہ حدیث الباب میں فصب معطوف ہے فاراد فعل محذوف پر یعنی حضرت میمونہؓ فرماتی ہیں کہ میں نے رسول اکرم علیہ کے غسل کے واسطے پانی رکھا اور پردہ کا انتظام کردیا آپ باردہ غسل وہاں پہنچے کپڑے اتارے اور سر کھولا ہوگا پھر ہاتھوں پر پانی ڈال کر ان کو ایک یا دوبار دھویا پھر دائیں ہاتھ سے بائیں ہاتھ پر پانی ڈال کر استنجاء کیا الخ

محقق عینی نے لکھا کہ **فصب علی یدہ** میں ید سے اسم جنس مراد ہے لہٰذا دونوں ہاتھ دھونے مراد ہیں پھر لکھا کہ حافظ نے لکھا کہ فصب کا عطف وضعت پر ہے اور معنی یہ ہے کہ میں نے غسل کے لیے پانی رکھا اور آپ نے غسل شروع فرمادیا'' یہ تصرف مذکوران لوگوں کا سا ہے جو معانی تراکیب کا کوئی ذوق صحیح نہیں رکھتے اور صب ماء کو وضع ماء پر کیسے مرتب کر سکتے ہیں جبکہ ان دونوں کے درمیان دوسرے افعال بھی ہیں پھر صب کی تفسیر بھی شرع کے ساتھ درست نہیں ہے عمدہ ۲۸-۲)

قولہ ولم یردہا کی شرح

محقق عینی نے لکھا، یہ ارادہ سے ہے رد سے نہیں اور مطالع میں لم یردہا کو ابن السکن کی روایت بتلا کر غلط کہا گیا ہے، کیونکہ اس سے مطلب بگڑ جاتا ہے اور لم یردہا کی تائید امام احمد کی روایت سے بھی ہوتی ہے جس میں اسی اسناد سے آخر میں **فقال ھکذا واشار بیدہ ان لا اریدھا** ہے اور روایت اعمش[1] میں **فناولتہ ثوبًا فلم یاخذہ فانطلق وھو ینفض یدیہ** وارد ہے۔ (عمدہ ص ۲۸ ج ۱)

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) تیامن مستحب ہے یعنی داہنی جانب سے شروع کرنا مثلا کوئی کپڑا پہننا کہ دائیں جانب سے پہننا شروع کرے جوتہ پہننا مسجد میں داخل ہونا اسی طرح ہر اچھی مجلس میں داخل ہونا مسواک کرنا کہ داہنی طرف سے شرع کرے سرمہ لگانا ناخن کاٹنا موچھیں تراشنا سر منڈوانا بالوں میں کنگھی کرنا نماز کا سلام پھیرنا اعضاء طہارت دھونا بیت الخلاء سے نکلنا کہ وہاں سے نکلنے میں دایاں پاؤں پہلے نکالے کھانا پینا مصافحہ کرنا حجر اسود کا استلام کرنا ان سب کو داہنی جانب سے شروع کرنا صف میں نماز میں داہنی طرف کھڑے ہونا امام سے دائیں بائیں برابری کرتے ہوئے کہ بغیر اس کے صرف دائیں جانب نمازیوں کا زیادہ ہوجانا صف نماز کے خلاف اور غیر اولی ہے باقی جو باتیں ان کی ضد ہیں یا بری جگہوں میں باضرورت جانا پڑے تو وہاں بائیں کو دائیں پر مقدم کریں گے مثلا باب بیت الخلاء میں داخل ہونا مسجد سے نکلنا استنجاء کرنا کہ بائیں ہاتھ سے کرے کرتہ پاجامہ وغیرہ کا بدن سے اتارنا کہ بائیں جانب سے اتارنا شروع کرے چپل وجوتہ وجراب وغیرہ اتارنا ان سب میں بجائے تیامن کے تیاسر مستحب ہے یہ سب دائیں جانب کے شرف وکرامت کی وجہ سے ہے اور دائیں جانب سے شروع کرنا اور دائیں ہاتھ سے چیزوں کا لینا دینا بھی ایک ہی حکم میں ہے یعنی اچھی چیزوں کو دائیں ہاتھ سے لے دے اور بری کو بائیں سے اس سلسلہ کی احادیث سے فرق مراتب کے لحاظ سے کی اہمیت پر بھی روشنی پڑتی ہے واللہ اعلم

تیمن کی وجہ پسندیدگی وغیرہ پر مفید علمی باتیں ہم انوارالباری ۸-۷-۵-۹،۵-۷-۵،۸۰-۵ میں لکھ آئے ہیں اور اس سے قبل ۱۶-۵ وغیرہ میں بھی کافی بحث آچکی ہے مولف

[1] یہ روایت صحیح بخاری میں آگے **باب نفض الیدین من غسل الجنابۃ** میں آرہی ہے اور اس سے قبل **باب من توضا فی الجنابۃ** میں بھی اعمش کی روایت میں **فاتیتہ فلم یردھا فجعل ینفض بیدہ بخرقۃ** وارد ہے یعنی **فلم یردھا** کے ساتھ **فجعل ینفذ بیدہ** ذکر کرنا بھی اس امر کا بین ثبوت ہے کہ مراد عدم ارادہ ہے عدم رد نہیں ہے کما لا یخفی۔ (مولف)

باب تفریق الغسل والوضوٓء ویذکر عن ابن عمر انه غسل قدمیه بعد ما جف وضوءه

(غسل اور وضو کے درمیان فصل کرنا۔ حضرت ابن عمرؓ سے منقول ہے کہ آپ نے اپنے قدموں کو وضو کا پانی خشک ہوجانے کے بعدؕ دھویا۔)

(۲۶۱) حدثنا محمد ابن محبوب قال حدثنا عبدالواحد قال حدثنا الاعمش عن سالم ابن ابی الجعد عن کریب مولی ابن عباس عن ابن عباس قال قالت میمونة وضعت للنبی صلی اللہ علیه وسلم مآء یغتسل به فافرغ علی یدیه فغسلهما مرتین اوثلثا ثم افرغ بیمینه علیٰ شماله فغسل مذا کیره ثم دلک یده بالارض ثم تمضمض واستنشق ثم غسل وجهه ویدیه ثم غسل راسه ثلاثا ثم صب علی جسده ثم تنحی من مقامه فغسل قدمیه:

ترجمہ: حضرت میمونہؓ نے فرمایا کہ میں نے نبی کریم ﷺ کے لئے غسل کا پانی رکھا تو آپ ﷺ نے پانی اپنے ہاتھوں پر گرا کر انہیں دو دو یا تین تین مرتبہ دھویا، پھر داہنی ہاتھ سے بائیں پر گرا کر اپنی شرم گاہ دھوئی اور ہاتھ کو زمین پر رگڑا، پھر کلی کی ناک میں پانی ڈالا اور چہرے اور ہاتھوں کو دھویا پھر سر کو تین بار دھویا اور بدن پر پانی بہایا پھر ایک طرف ہو کر قدموں کو دھویا۔

تشریح: امام بخاری کا مقصد اس باب سے یہ ثابت کرنا ہے کہ وضو اور غسل کے ارکان میں موالات (پے در پے) دھونا شرط و واجب نہیں ہے، بلکہ سابق دھوئے ہوئے اعضائے خشک ہونے کے بعد بھی اگر بعد کے اعضاء کو دھولیا جائے گا تو وضو یا غسل صحیح رہے گا اور اس کی تائید میں انہوں نے حضرت ابن عمر کا اثر[۱] بھی پیش کیا ہے۔

---

[۱] یہ پورا اثر موطا امام مالک میں ہے کہ حضرت ابن عمر بازار میں تھے وہاں پیشاب کے بعد وضو کیا اس طرح کہ چہرہ اور ہاتھ دھوئے سر کا مسح کیا، پھر ایک جنازہ کی نماز کے لئے مسجد نبوی پہنچ کر بلا لئے گئے تو وہاں آپ نے خفین پر مسح کیا اور نماز جنازہ پڑھائی۔ (محلی ۶۹ ج ۲) سی طرح مطبوعہ امام مالک مع الزرقانی میں بھی ہے (شرح الزرقانی ص ۷۹ ج ۱) اور فتح الباری ص ۲۶۰ ج ۱ میں بحوالہ "الام۔" "عن مالک عن نافع عنہ اس طرح ہے:" توضاء فی السوق دون رجلیه ثم ارجع الی المسجد فمسح علی خفیه ثم صلی " محدث عینی نے بحوالہ بیہقی بول کے علاوہ وہی عبارت لکھی ہے جس کا ترجمہ ہم نے اوپر محلی سے کر دیا ہے اس لئے فیض الباری ص ۳۵۵ ج ۱ میں جامع سے موطا امام مالک کے حوالہ سے غسل رجلین کی روایت نقل کرنے میں تسامح ہوا ہے اور امام بخاری نے جو حضرت ابن عمرؓ کی طرف بجائے مسح خفین کے غسل قدمین منسوب کیا ہے اس کو روایت بالمعنی پر محمول کیا گیا ہے جس کے واسطے امام بخاری نے ویذکر کا صیغہ تمریض و عدم جزم والا استعمال کیا ہے۔ کما فی الفتح۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

لمحہ فکریہ: مذکورہ بالا تنقیح سے یہ بات ضرور روشنی میں آتی ہے کہ امام بخاری کا تثبت نقل آثار صحابہ میں احادیث صحیح بخاری کے درجہ کا نہیں ہے بلکہ اس سے بہت نازل ہے کیونکہ اثر ابن عمر مذکور کی روایت امام مالک کی سند سے ہے جس کو امام شافعی نے بھی اپنی کتاب "الام میں لیا اور پھر بیہقی نے بھی ان سے لیا، ظاہر ہے کہ امام بخاری کے زمانہ میں اثر مذکور کافی شہرت یافتہ ہوگا، پھر بھی امام بخاری نے اس کو بجائے مسح کے غسل نقل کیا اگرچہ صیغہ تمریض سے کیا اور اس لئے ان کی ذمہ داری کم ہوگئی جیسا کہ ہم اوپر چکے ہیں لیکن عرض کرنا یہ ہے کہ ایسے قریب زمانہ کے اثر کو روایت کرنے والے امام مالک اپنی موطأ میں مسح علی خفیہ روایت کر گئے جن کی وفات ۱۷۹ھ میں ہوئی اور ان کا موطأ سب کے ہاتھوں میں تھا اور اسی طرح ان سے قریبی زمانہ میں امام شافعیؒ بھی فمسح علی خفیه روایت کر گئے، جن کی وفات ۲۰۴ میں ہوئی اور ان کی کتاب "الام" بھی سب کے سامنے آچکی تھی جس سے بعد والوں نے لیا، پھر بھی امام بخاری ویذکر کے لفظ سے غسل قدمین کی روایت کر گئے، یہ بات زیادہ دقت نظر کے ساتھ معمولی نہیں ہے اور اتنا عرض کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ جس طرح ہمارے امام اعظم اور ان کے رفقاء و تلامذہ نیز شرکاء تدوین فقہ نے احادیث کے ساتھ آثار صحابہ کا تتبع پوری کاوش و اہتمام سے کیا ہے اس قدر دوسروں نے نہیں کیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔

مفید اضافہ: اوپر کی سطور لکھنے کے بعد امام محمد کی مشہور و معروف معرکۃ الآراء کتاب "الحجۃ علی اہل المدینہ" دیکھی تو اس میں بھی مسح علی الخفین کے باب میں حضرت ابن عمرؓ کا اثر مذکور موجود ہے، اور اسی طرح ہے جیسے ہم نے المحلی سے نقل کیا ہے اس کو روایت کر کے امام ہمام نے لکھا حضرت ابن عمرؓ نے جس وقت مدینہ طیبہ کے اندر رہتے ہوئے بازار میں پیشاب کیا تھا، وہ اس وقت وہاں مقیم تھے یا مسافر، اور یہ بھی اہل المدینہ سے پوچھا جائے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

مگر ہمارے حضرت شاہ صاحب درس بخاری شریف میں فرمایا کرتے تھے کہ حدیث الباب میں فغسل قدمیہ سے صرف تاخیر کا ثبوت ہوتا ہے اس امر کا نہیں کہ یہ غسل بعد خشک ہونے کے ہوا تھا یا اس سے قبل۔ یعنی حضرتؒ کی رائے یہ تھی، امام بخاری کی جفاف والی بات کا ثبوت

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) کہ حضرت ابن عمرؓ نے جو وضو کے وقت مسح ہی نہیں کیا یہاں تک کہ وہ بازار سے چل کر مسجد نبوی تک گئے اور وہاں مسح خفین کیا تو کیا اتنی دیر میں پہلے اعضاء کا پانی خشک نہیں ہو گیا تھا؟!

پھر لکھا کہ اثر مذکور سے تو یہی ثابت ہوتا ہے کہ مسح خفین مقیم بھی کرسکتا ہے اور یہ بھی کہ جفوف وضو سے نقض وضو نہیں ہوجاتا بلکہ درمیان میں دوسرا عمل علاوہ وضو کے بھی حائل ہوجائے تو کوئی مضائقہ نہیں، جیسے حضرت ابن عمرؓ کا بغیر مسح کئے ہوئے مسجد کی طرف چلنا اور جانا (کتاب الحجہ ص ۳۳ ج ۱ مطبوعہ الجنۃ احیاء المعارف النعمانیہ حیدرآباد۔ مع تعلیقات المحدث الکبیر مفتی مہدی حسن عم فیضہم)

اس سے معلوم ہوا کہ امام محمدؒ کی کتابوں میں بھی اثر مذکور نقل ہو کر عام ہوچکا تھا کیا اس سے یہ سمجھا جائے کہ امام بخاری ائمہ حنفیہ کی کتابوں کا مطالعہ نہ فرماتے تھے لیکن موطأ امام مالک کو تو صحاح ستہ کی اصل تک کہا گیا ہے کیا وہ بھی سامنے نہ تھی۔ اور امام محمد کی کتاب الحجہ تو بڑی معرکہ کی اور مشہور کتاب تھی، جس سے شاید ہی کوئی محدث واقف نہ ہوگا، ممکن ہے کہ اس کی وجہ یہ ہو کہ امام بخاری نے صرف مجرد صحاح پر پوری توجہ صرف کی تھی اور آثار صحابہ کو جیسی چاہیے وہ اہمیت نہ دیتے تھے، جس کی طرف ہم نے پہلے بھی اشارہ کیا ہے اور ان کے استاذ خاص ابن راہویہ کی بھی بڑی خواہش یہی تھی کہ صرف مجرد صحاح کا ایک معتمد مجموعہ مدون ہوجائے، جس کی تکمیل میں امام بخاری نے صحیح البخاری لکھی ہے، ان باتوں کی تفصیل ہم کہاں تک لکھیں بڑی ہی طویل داستان ہے، امید ہے کہ اشارات کافی ہوں گے، غرض ہماری قطعی یہ رائے ہے کہ جہاں صحیح بخاری اور اس کی تمام احادیث اس کے بعد کے تمام مجموعہ احادیث میں سب سے زیادہ بلند ترین مقام پر فائز ہے اور اس کی تمام احادیث بلا استثنیٰ لائق استدلال ہیں (کیونکہ جن احادیث میں بوجہ ضعف رواۃ کلام ہوا ہے وہ بھی بقول حضرت شاہ صاحب دوسرے طرق روایت کے ذریعہ قوی ہو چکی ہے (کما ذکرناہ من قبل فتذکر) وہاں یہ امر بھی ناقابل انکار ہے کہ صحیح بخاری کے تراجم ابواب میں ذکر کردہ چیزیں اس درجہ کی نہیں ہیں، جس کی مثال اس وقت زیر بحث ہے، اور اسی طرح امام بخاری نے صحیح بخاری کے علاوہ جو دوسری تالیفات میں احادیث و آثار ذکر کئے ہیں وہ بھی صحیح بخاری کے برابر نہیں ہیں اور امام بخاری کا کلام رجال و تاریخ میں بھی ان کی عظیم الشان محدثانہ عظمت کے لحاظ سے بہت سے مواضع میں نازل ہوگیا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

توقیت مسح خفین کا مسئلہ: ہم نے مسح خفین کی بحث کے آخر میں انوار الباری ص ۱۹۶ ج ۵ میں لکھ دیا تھا کہ امام بخاری نے توقیت مسح والی حدیث ذکر نہیں کی اور بقدر ضرورت کچھ اور بھی کہہ دیا تھا مگر حق یہ ہے کہ اس مسئلہ پر زیادہ کہنے کی ضرورت تھی، چونکہ اس مسئلہ میں حسب تصریح امام ترمذی علماء[1] اصحاب النبی وتابعین اور بعد کے ائمہ وفقہا امام شافعی، امام احمد، اسحاق، سفیان ثوری، ابن مبارک سب ہی توقیت کے قائل ہیں اور توقیت ہی کو بمقابلہ عدم توقیت کے جو امام مالک کا مذہب ہے، امام ترمذی نے اصح بھی کہا ہے، جس پر صاحب تحفۃ الاحوذی نے ص ۹۸ ج ۱ میں لکھا کہ "توقیت ہی صحیح ہے کیونکہ اس کی احادیث صحیحہ کثیرہ ہیں اور عدم توقیت میں کوئی حدیث صحیح نہیں ہے" اور یہ بھی لکھا کہ توقیت ہی جمہور علماء کا مذہب ہے اور وہی حق وصواب ہے" نیز لکھا کہ یہی قول امام ابوحنیفہ کا ہے، حافظ ابن حزم نے المحلی میں ص ۸۰ ج ۲ سے ص ۹۵ ج ۲ تک بڑی تفصیل سے بحث کی ہے اور قوی احادیث و آثار صحابہ سے توقیت کا ثبوت پیش کیا ہے اور لکھا کہ یہی قول سفیان ثوری، اوزاعی، حسن بن حی، امام ابوحنیفہ، شافعی، احمد، داؤد بن علی اور ان کے تمام اصحاب کا ہے، اور یہی قول اسحٰق بن راہویہ اور تمام اصحاب کا ہے، پھر لکھا کہ اشہب نے امام مالک سے بھی اسی کو روایت کیا ہے لیکن امام مالک سے مختلف روایات منقول ہیں، اظہر یہ ہے کہ وہ مقیم کے لئے مسح خفین کو مکروہ سمجھتے ہیں اور ایک روایت میں اجازت بھی منقول ہے دوسرے یہ کہ وہ توقیت کے بھی خلاف ہیں، نہ مقیم کیلئے اس کو مانتے ہیں، نہ مسافر کیلئے، یعنی وہ دونوں مسح کرتے رہیں گے جب تک کہ جنبی نہ ہوں، اور ان کے مقلدین نے اس بارے میں اخبار ساقطہ سے استدلال کیا ہے، جن میں سے کوئی بھی صحیح نہیں ہے (الخ محلی ص ۸۹ ج ۲)

حافظ زیلعیؒ نے نصب الرایہ میں ۱۶۲ ج ۱ سے ص ۱۹۱ ج ۱ تک حسب عادت مکمل محدثانہ ومحققانہ بحث کی ہے، حافظ ابن تیمیہ کو بھی عدم توقیت مسح خفین کا مدعی کہا گیا ہے (معارف السنن ص ۳۳۶ ج ۱) معلوم نہیں انہوں نے جمہور اور خصوصاً امام احمد کے خلاف یہ رائے کیوں قائم کی؟! ممکن ہے کہ دوسرے تفردات کی طرح یہ بھی ان کا ایک تفرد ہو۔ واللہ اعلم۔

تمام صحیح احادیث بخاری میں نہیں ہیں؟ اوپر کی بحث سے یہ بھی معلوم ہوا ہے کہ امام بخاری نے تمام صحیح احادیث کو اپنی صحیح میں جمع کرنے کا التزام نہیں کیا، اسی لئے توقیت کی احادیث ذکر نہیں کیں۔ جو دوسری کتب صحاح میں بکثرت موجود ہیں اگرچہ توقیت وعدم توقیت کے مسئلہ کی اہمیت ضرور اس کی مقتضی تھی کہ امام بخاری اپنی فقہ واجتہاد سے ضرور اس پر نفی واثبات میں روشنی ڈالتے اور جبکہ حسب تصریح حافظ ابن حزم توقیت کے اثبات کے لئے کچھ آثار صحابہ ایسے بھی ہیں جن کی

[1] توقیت کے مسئلہ پر رفیق محترم مولانا بنوری دامت فیوضہم نے بھی بکھرا ہوا مواد جمع فرما دیا ہے اس کی مراجعت کی جائے ص ۳۳۵ ج ۱ معارف السنن سطر ۲۱ میں عدم التوقیت کا لفظ بجائے التوقیت کے غالباً سوکاتب سے غلط چھپ گیا ہے اور استدراک میں بھی رہ گیا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

حدیث الباب سے نہیں ہوتا، اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ امام بخاری کی ہر فقہی رائے کا ثبوت ان کی روایت کردہ احادیث ابواب سے ضروری نہیں ہے، اور یہ نہایت اہم بات ہے جس کا ذکر یہاں پر حافظ یا عینی نے نہیں کیا ہے حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ بھی فرمایا کہ اس مسئلہ میں امام بخاری نے حنفیہ کا مسلک اختیار کیا ہے اس کے بعد ہم موالات کے مسئلہ میں اختلافات مذاہب کا ذکر کرتے ہیں۔

تفصیل مذاہب: حافظ ابن حجر نے لکھا: جواز تفریق ہی امام شافعی کا قول جدید ہے جس کیلئے اس امر سے استدلال کیا ہے کہ حق تعالیٰ نے اعضاء کا دھونا فرض کیا ہے لہٰذا جو شخص اس کی تعمیل کرے گا خواہ تفریق کر کے یا پے در پے اتصال سے دونوں طرح فرض کی ادائیگی ہو جائے گی، پھر امام بخاری نے اس کی تائید حضرت ابن عمرؓ کے فعل سے بھی کر دی ہے اور یہی قول ابن المسیب، عطاء اور ایک جماعت کا ہے، امام مالک و ربیعہ کہتے ہیں کہ جو عمداً تفریق کرے گا اس پر وضو و غسل کا اعادہ ہوگا بھولے گا تو نہیں ہوگا اور امام مالک سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ اگر تفریق تھوڑے وقفہ کی ہے تو بناء کرے گا، لمبے وقفہ کی ہے تو اعادہ کرے، امام اوزاعی و قتادہ کہتے ہیں کہ بجز خشک ہو جانے کی صورت کے اعادہ نہیں ہے، امام نخعی نے غسل میں تو تفریق کی مطلقاً اجازت دے دی مگر وضو میں نہیں، یہ سب تفصیل ابن المنذر نے نقل کی ہے اور کہا کہ جس نے اس معاملہ میں جفاف (خشک ہونے کو) حد فاصل بنایا اس کے پاس کوئی حجت و دلیل نہیں ہے، امام طحاویؒ نے بھی لکھا کہ جفاف کوئی حدیث نہیں ہے کہ اس کو ناقص مان لیں، اس لئے اگر سارے اعضاء وضو خشک ہو جائیں تب بھی طہارت کا حکم باطل نہیں ہوتا (فتح الباری ص ۲۶۰ ج ۱)

محقق عینی نے لکھا: امام شافعیؒ کا ارشاد ہے کہ میں وضو میں متابعت و عدم تفریق کو پسند کرتا ہوں، اگر ایسا نہ کرے گا تو مجھے پسندیدہ ہے کہ وضو پھر سے کرے، وضو کے استیناف کا ضروری و واجب ہونا مجھ پر واضح نہیں ہوا ہے، محدث بیہقی نے کہا کہ ہمیں حدیث عمرؓ سے جواز تفریق کی روایت پہنچ گئی ہے، یہی مذہب امام ابوحنیفہ کا ہے اور امام شافعی کا بھی جدید قول میں ہے، اور یہی قول حضرت ابن عمر، حضرت ابن المسیب، عطاء، طاؤس، نخعی، حسن، سفیان بن سعید و محمد بن عبداللہ بن عبدالحکم کا ہے، امام شافعیؒ کا قدیم قول عمد و نسیان دونوں صورتوں میں عدم جواز تفریق کا تھا اور یہی قول قتادہ، ربیعہ، اوزاعی، لیث و ابن وہب کا ہے یہ اس وقت ہے کہ تفریق اتنی دیر تک ہوئی کہ پہلا عضو خشک ہو گیا اور امام مالک کا بھی ظاہر مذہب یہی ہے، اور اگر تھوڑی تفریق ہوئی تو جائز ہے۔ پھر اگر بھول کر ہوئی تو ابن القاسم کے نزدیک جائز ہے، اور امام مالک سے اس کا جواز ممسوح میں ہے مغسول میں نہیں، ابن ابی زید سے ہے کہ یہ صرف سر کے ساتھ خاص ہے، ابن مسلمہ نے مبسوط میں کہا کہ ممسوح میں جواز ہے خواہ سر ہو یا موزہ، اس کے بعد امام طحاوی کا اوپر والا قول بھی عینی نے نقل کیا ہے (عمدہ ص ۲۶ ج ۲)

حافظ ابن حزم نے بھی تفریق وضو و غسل کو جائز قرار دیا خواہ کتنی ہی دیر ہو جائے اور اسی کو امام ابوحنیفہ و شافعی، سفیان ثوری، اوزاعی، وحسن بن حی کا مذہب لکھا ہے۔ پھر احادیث و آثار ذکر کئے اور امام مالک کا رد کیا ہے۔ (المحلی ص ۶۸ ج ۲)

بحیثیت صحت و جلالت قدر نظیر نہیں ہے اور احادیث بھی نہایت قوی موجود ہیں اور عدم توقیت کو ثابت کرنے والی اخبار ساقط الاعتبار ہیں کہ ان میں سے کوئی بھی صحیح نہیں ہے (ملاحظہ ہو المحلی ص ۸۷ ج ۲ و ص ۸۹ ج ۲)

ایسی صورت میں امام بخاری کا رجحان بالفرض اگر امام مالک ہی کے ایک قول کی طرف تھا تو حسب عادت استفہامی طریقہ سے توقیت پر باب قائم کر کے احادیث صحیحہ ذکر کر دیتے، مگر اس بارے میں امام بخاری کی پوزیشن یوں بے داغ ہو جاتی ہے جیسا ہم نے اوپر لکھا کہ انہوں نے تمام صحاح احادیث کو جمع کرنے کا التزام ہی نہیں کیا، اور یہ بات آج کل کے غیر مقلدین کے سامنے ضرور پیش کرنے کی ہے جو ہر مسئلہ میں حنفیہ سے حدیث بخاری کا مطالبہ کیا کرتے ہیں اور گویا وہ ناواقف لوگوں پر یہ اثر ڈالنا چاہتے ہیں کہ جب ان کے پاس بخاری کی حدیث نہیں ہے تو ان کا مسئلہ یا مسلک کمزور ہے۔

یہی بات ہم نے بول قائما کے مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے لکھی تھی کہ امام بخاری بول قائما کی حدیث تو لائے، مگر بول جالساً کی نہیں لائے نہ اس کا باب قائم کیا تو اس سے یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ اس کی حدیث صحیح نہ تھی، تھی اور ضرور تھی، بلکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ہمیشہ کی عادت مبارکہ ہی بیٹھ کر پیشاب کرنے کی تھی، اس کو امام بخاری جان بوجھ کر کیسے ترک کر سکتے تھے، مگر چونکہ انہوں نے تمام صحیح احادیث جمع کرنے کا التزام کیا ہی نہ تھا اس لئے اس کو ترک کر دیا اور صرف اتنا بتلا گئے کہ کسی ضرورت و معذوری کے وقت بول قائما بھی جائز اور ثابت ہے واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔ (مولف)

باب اذا جامع ثم عاد ومن دار علی نسآئه فی غسل واحد.

(جس نے جماع کیا اور پھر دوبارہ کیا اور جس نے اپنی کئی بیبیوں سے ہمبستر ہو کر ایک غسل کیا)

(۲۶۲) حدثنا محمد بن بشار قال حدثنا ابن ابی عدی ویحیی بن سعید عن شعبة عن ابراهیم بن محمد بن المنتشر عن ابیه قال ذکرته لعائشة قالت یرحم الله ابا عبدالرحمن کنت اطیب رسول الله رسول الله صلی الله علیه وسلم فیطوف علی نسآئه ثم یصبح محرما ینضخ طیبا.

(۲۶۳) حدثنا محمد بن بشار قال حدثنا معاذ بن هشام قال حدثنی ابی عن قتادة قال حدثنا انس بن مالک قال کان النبی صلی الله علیه وسلم یدور علی نسائه فی الساعة الواحدة من اللیل والنهار وهن احدی عشرة قال قلت لانس او کان یطیقه قال کنا نتحدث انه اعطی قوة ثلاثین وقال سعید عن قتادة انا نتحدث ان انسا حدثهم تسع نسوة:

ترجمہ ۲۶۲: حضرت ابراہیم بن محمد بن منتشر نے اپنے والد سے نقل کیا کہ میں نے حضرت عائشہ کے سامنے اس مسئلہ[1] (غسل احرام میں استعمال خوشبو کا ذکر کیا تو آپ نے فرمایا کہ اللہ ابوعبدالرحمٰن پر رحم فرمائے (انہیں غلط فہمی ہوئی میں نے رسول اللہ ﷺ کو خوشبو لگائی اور پھر آپ اپنے تمام ازواج کے پاس تشریف لے گئے اور صبح کو احرام اس حالت میں باندھا کہ خوشبو سے سارا بدن مہک رہا تھا

ترجمہ ۲۶۳: حضرت انس بن مالک نے بیان کی کہ نبی کریم ﷺ دن اور رات کے ایک ہی وقت میں اپنی تمام ازواج کے پاس گئے اور یہ گیارہ تھیں (نو منکوحہ اور دو باندیاں) راوی نے کہا کہ میں نے انس سے پوچھا کہ کیا نبی کریم ﷺ اس کی قوت رکھتے تھے تو آپ نے فرمایا کہ ہم آپس میں کہا کرتے تھے کہ آپ کو تیس مردوں کے برابر طاقت دی گئی ہے اور سعید نے کہا قتادہ کے واسطے سے کہ ہم کہتے تھے انس نے ان سے نو ازواج کا ذکر کیا۔

تشریح: محقق عینی نے لکھا کہ امام بخاری کا مقصد اس باب سے یہ بتلانا ہے کہ ایک جماع کے بعد اس کا اعادہ[2] اسی شب میں یا اسی دن میں کرے تو ہر دو جماع کے درمیان وضو یا غسل کرنا چاہیے یا نہیں تو مسئلہ یہ ہے کہ متعدد جماع کے لیے ایک غسل کافی ہے یعنی ہر جماع کیلئے الگ الگ غسل کرنا واجب نہیں چنانچہ علماء کا اس پر اجماع ہے، البتہ ایسا کرنا مستحب ہے کیونکہ حدیث ابی داؤد نسائی میں ہے کہ نبی کریم ﷺ نے الگ الگ غسل بھی فرمائے ہیں اور جب راوی حدیث صحابی ابورافع نے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ آپ نے ایک ہی غسل پر

---

[1] احرام کی حالت میں اگر کوئی شخص خوشبو استعمال کرے تو یہ جنایت ہے اور اس پر کفارہ واجب ہوتا ہے لیکن ابن عمر فرمایا کرتے تھے کہ اگر احرام سے پہلے خوشبو استعمال کی گئی اور احرام کے بعد اس کا اثر بھی باقی رہا تو یہ بھی جنایت ہے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے سامنے جب یہ بات آئی تو آپ نے اس کی تردید کی اور ثبوت میں آنحضرت ﷺ کا عمل پیش فرمایا، ابوعبدالرحمٰن ابن عمر کی کنیت ہے، امام مالک ابن عمر کی مسلک پر ہیں اور جمہور امت احرام سے' پہلے کی خوشبو میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھتے خواہ اس کا اثر احرام کے بعد بھی باقی رہے" مولف"

[2] اس موقع پر حافظ نے فتح الباری میں عود یا معاودت کو عام رکھا ہے کہ اسی رات میں ہو یا غیر میں جس پر محقق عینی نے نقد کیا کہ جو عود غیر میں ہوگا اس کو عرف و عادت میں عود نہیں کہا جاتا (لہٰذا یہاں اس طرح عام معنی مراد نہیں ہو سکتے اور) مراد یہاں یہی متعین ہے ابتدائی جماع اور دوسرا تیسرا بھی ایک ہی رات یا ایک ہی دن میں واقع ہو محقق عینی کا ریمارک مذکور اگرچہ لفظ عود معاودت کی مراد و معنی کے لحاظ سے صحیح ہے مگر مسئلہ بہرصورت ایک ہی ہے یعنی فرض کیجئے کہ ایک جماع شب میں ہوا اور دوسرا غیر شب یعنی وقت فجر میں کہ دن شروع ہو جائے تو مسئلہ وہی رہے گا جو ایک شب یا دن کے اندر عود کی صورت میں ہوگا اور ممکن ہے حافظ کا اشارہ لفظ عم سے اسی طرف ہو لیکن ترجمۃ الباب کے لفظ عاد سے عام مراد لی جائے تو دونوں حدیث الباب سے اس کی عدم مطابقت کا سوال بھی سامنے آ جائے گا اس لیے نقد مذکور کی اہمیت سے انکار نہیں ہو سکتا غالباً مطبوعہ فتح الباری میں بتلک الجامعۃ غلط چھپا ہے اور عینی نے جو لفظ نقل کیا ہے وہ زیادہ صحیح ہے واللہ اعلم

اکتفا کیوں نہیں فرمایا؟ تو آپ نے فرمایا کہ یہ صورت زیادہ ستھری اور پاکیزہ ہے غرض اس صحیح حدیث سے استحباب ثابت ہے، اگر چہ ابوداؤد نے دوسری حدیث حضرت انس سے بھی روایت کی کہ نبی کریم علیہ نے متعدد جماع کے بعد صرف ایک غسل فرمایا ہے اور اس حدیث کو پہلی حدیث سے زیادہ صحیح قرار دیا ہے اس طرح انہوں نے نفس صحت حدیث ابی رافع کو تسلیم فرمالیا اور امام ترمذی نے بھی اس کو حسن صحیح کہا ابن حزم نے بھی اس کی تصحیح کردی ہے البتہ ابن القطان نے اس کی تضعیف کی ہے عمدہ ۲۸۔۲

گویا ایک صحیح واضح حدیث سے اگر غسل واحد کا استحباب نبی کریم علیہ کے عمل مبارک سے ثابت ہوا تو دوسری صحیح حدیث سے تعدد غسل کا ثبوت استحباب آپ کے مذکورہ بالا ارشاد مبارک سے ہو گیا جس سے وجوب کی نفی ہو کر استحباب ہی کا درجہ رہ جاتا ہے

مسئلہ وضو بین الجماعین

اس کے بعد محقق عینی نے وضو کا مسئلہ بھی صاف کر دیا کہ دو جماع کے درمیان وضو بھی جمہور کے نزدیک واجب نہیں ہے البتہ داؤد ظاہری اور ابن حبیب مالکی نے اس کو واجب قرار دیا ہے ابن حزم نے کہا کہ یہی مذہب عطاء، ابراہیم، عکرمہ، حسن و ابن سیرین کا بھی ہے ان کا استدلال حدیث مسلم شریف[1] سے ہے کہ نبی کریم علیہ نے وضو کا امر فرمایا ہے جمہور کہتے ہیں کہ وہ امر ندبی و استحبابی ہے وجوبی نہیں ہے کیونکہ طحاوی شریف میں حدیث ہے نبی کریم علیہ جماع کے بعد اعادہ فرماتے تھے اور درمیان میں وضو نہ فرماتے تھے علامہ ابو عمر نے فرمایا میں نہیں جانتا کہ کسی اہل علم نے بجز ایک طائفہ اہل ظاہر کے اس کو واجب کہا ہو۔

بحث ونظر اور ابن حزم کا رد

محقق عینی نے لکھا کہ ابن حزم نے جو حسن اور ابن سیرین کی طرف ایجاب وضو کی نسبت کی ہے اس کی تردید مصنف ابن ابی شیبہ کی روایات سے ہوتی ہے کہ ہشام نے حسن سے نقل کیا کہ وہ بغیر وضو کے بھی مکرر مجامعت میں کوئی حرج نہ سمجھے تھے اور ابن سیرین بھی کہا کرتے تھے کہ ایسا کرنے میں کوئی حرج کی بات ہمیں معلوم نہیں اور وضو کرنے کی بات اس لیے کہی گئی ہے کہ وہ عود کے لیے زیادہ لائق و مناسب ہے اور اسحٰق بن راہویہ سے نقل ہوا کہ وہ تو وضو مذکور کو وضو لغوی پر محمول کرتے تھے کیونکہ ابن المنذر نے ان کا قول نقل کیا ہے عود کا ارادہ ہو تو غسل فرج ضروری ہے"

ابن راہویہ پر نقد

محقق عینی نے اس قول پر نقد کیا کہ اس کی تردید روایت ابن خزیمہ سے ہوتی ہے جس میں وضوءصلوٰۃ کی تصریح موجود ہے اور ایک جملہ اسی کے ساتھ فھو النشط للعود بھی ہے (یہ وضوءصلوٰۃ عود کیلئے زیادہ نشاط پیدا کرنے والا ہے اور حاکم نے بھی لفظ وضوللصلوۃ کی تصحیح کی ہے پھر لکھا کہ اس لفظ کی روایت میں اگر چہ شعبہ عاصم سے منفرد ہیں لیکن ان جیسی (ثقہ) حضرات کا تفرد شیخین کے نزدیک مقبول ہے اگر کہو کہ ان احادیث کے معارض تو حدیث ابن عباس موجود ہے جس سے وضو کا حکم صرف نماز کے لیے ہونا متعین ہو جاتا ہے اس کو ابو عوانہ نے اپنی صحیح میں نقل کیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ابو عوانہ نے اس حدیث کے ساتھ یہ جملہ بھی بطور قید کے بڑھایا ہے بشرطیکہ یہ حدیث محدثین کے نزدیک صحیح ہو محقق عینی نے اس پر لکھا کہ یہ حدیث تو ضرور صحیح ہے لیکن امام طحاوی کی رائے ہے کہ تعامل بجائے اس کے حدیث اسود عن[2] عائشہ

---

[1] محقق عینی نے دوسرے آثار بھی مصنف ابن ابی شیبہ سے اثبات وضوء کے ذکر کئے ہیں۔ (عمدہ ص ۲۹ ج ۲)

[2] اس حدیث کی روایت امام طحاوی نے "باب الجنب یرید النوم او الاکل او الشرب او الجماع" میں بہ طریق یحیٰ ابن ایوب امام اعظم ابوحنیفہ اور موسیٰ بن عقبہ کے واسطوں سے کی ہے (امانی الاحبار ص ۱۸۷ ج ۲) اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم عود کی صورت میں وضو (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

پر ہوا ہے اور ضیاء مقدسی وثقفی نے نصرت احادیث صحاح کے سلسلہ میں بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ سب ہی مشروع و جائز ہے جو چاہے ایک حدیث کو اپنے عمل کیلئے اختیار کر لے اور جو چاہے دوسری کو۔ عمدۃ القاری ۲۹۔۲

محقق عینی کے ابن راہویہ پر نقد مذکور سے گویا یہ بات ثابت ہوئی کہ اس جگہ وضو سے وضوء شرعی ہی مراد ہے وضوء لغوی نہیں مگر ساتھ ہی یہ بات بھی واضح ہوئی کہ وضو سے بعض اوقات وضوء لغوی مراد ضرور ہو سکتا ہے اور وہ بقول حافظ ابن تیمیہ کے محض غیر شرعی نظریہ نہیں ہے نیز ابن حزم کے اس بے تحقیق دعوے کا حال بھی کھل گیا کہ حسن و ابن سیرین ایجاب وضوء بین الجماعین کے قائل تھے۔

امام ابو یوسف کا مسلک اور تحفہ کا ریمارک

آپ کی طرح عدم استحباب وضو بین الجماعین کی نسبت ہوئی ہے (امانی الاحبار ۱۹۴۔۱ جو دیگر ائمہ حنفیہ اور جمہور کے خلاف ہے کہ انہوں نے اس کو مستحب قرار دیا ہے صاحب تحفۃ الاحوذی نے ۱۳۱۔۱ میں لکھا کہ حدیث الباب امام ابو یوسف کے خلاف حجت ہے" حالانکہ خود صاحب تحفہ نے ہی ابن خزیمہ کا یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ ترمذی والی حدیث الباب میں وضو کا حکم ندب کے لیے ہے کیونکہ حدیث میں فانہ انشط للعود بھی روایت ہوا ہے یعنی یہ وضو عود کی صورت میں زیادہ نشاط لانے والا ہے لہذا معلوم ہوا کہ امر ارشادی یا ندبی ہے یہ امر ارشادی خود ہی بتلا رہا ہے کہ ندبی و شرعی امر سے بھی کچھ نازل دوسری صورت ہے اس لیے امام ابو یوسف نے اس امر کو امر ندبی شرعی سے کچھ نازل ارشادی مانا ہو تو حدیث ان کے خلاف بھی نہیں ہے اور یہ ایسا ہی ہے کہ جیسے نہی شرعی سے نازل ایک درجہ نہی شفقت قرار دیا گیا ہے اس سے یہ بات اچھی طرح واضح ہو گئی کہ ہمارے آئمہ حنفیہ میں سے اگر کسی کا کوئی قول بظاہر کسی حدیث سے مطابق نہ بھی ہو تب بھی وہ درحقیقت حدیث ہی کی ایک مراد کی طرف رہنمائی کرتا ہے اور صاحب تحفہ جیسے حضرات کا ایسے اکابر امت پر ریمارک کسی طرح موزوں و مناسب نہیں ہے اور شاید اسی لئے اس کے جواب کی طرف توجہ نہیں کی گئی' انوار الباری میں چونکہ ہر چھوٹے بڑے مغالطہ کو دور کر دینا مناسب سمجھا گیا ہے۔ اس لیے اس کو لکھا گیا اگر اس کی تائید حضرت شاہ صاحب کے اس ارشاد سے بھی ہوتی ہے کہ آپ نے فرمایا۔

نطق انور: ہمارے نزدیک غسل ہر جماع پر مستحب ہے۔ پھر ہو سکتا ہے کہ اس کو فقہی استحباب پر محمول کریں یا نفع ظاہری پر محمول کریں یہاں حضرتؒ نے بھی جہاں تک ہم سمجھے ہیں نفع کے لفظ سے امر ارشادی ہی کی طرف اشارہ فرمایا ہے، کیونکہ جہاں تک ہماری کالم و مکمل شریعت مقدسہ میں اخروی عذاب و ثواب کی بناء پر نواہی و اوامر کا ورود ہوا ہے، وہاں نفع دنیوی[۲] کے لحاظ سے بھی امر و نہی کا ثبوت ملتا ہے، جن کو ہم امر ارشادی اور نہی شفقت سے تعبیر کرتے ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) نہ فرماتے تھے اور اس حالت میں بغیر غسل کے سو بھی جاتے تھے۔

لامع و امانی الاحبار کا ذکر خیر: جیسا کہ پہلے بھی عرض کیا گیا کتاب مذکور معانی الآثار طحاوی کی بہترین جامع و مکمل شرح جو حدیثی تحقیقی ابحاث کے لئے نعمت غیر مترقبہ ہے' مگر اس کی یہ کمی نمایاں ہے کہ علامہ عینی کی ہر دو شرح معانی الآثار (نخب الافکار اور مبانی الاخبار جن کی وجہ سے کتاب مذکور کی علمی تحقیقی حدیثی شان نہایت ممتاز ہو گئی ہے' ان کی عبارات ممتاز نہیں کی گئی ہیں' ضرورت تھی کہ ہر جگہ ان کی عبارات سے قبل قال العینی کا اضافہ کیا جاتا' اس وقت ہم صرف عمدۃ القاری کو سامنے رکھ کر یہ معلوم کر سکتے ہیں کہ امانی میں یہ رائے و تحقیق علامہ عینی کی ہو گی' اسی طرح دوسری کتابوں کے حوالے بھی جلد و صفحہ کی قید سے آزاد ہیں' اگر آئندہ جلدوں میں ان امور کی رعایت ہو تو نہایت مفید ہو گا اسی طرح لامع الدراری کے سلسلہ میں بھی متمنی ہیں کہ آئندہ جلدوں میں ہر کتاب کی عبارت جلد و صفحہ کے تعیین کے ساتھ ہوتا کہ کتاب کی علمی و افادی حیثیت میں چار چاند لگ جائیں کیونکہ ان امور کی اہمیت تو ہمیشہ سے ہے مگر اس دور میں تو تالیف کا لازمی جزو بن گئی ہیں بلکہ ان کے بغیر تالیف کو ناقص سمجھا جاتا ہے' ان دونوں گرانقدر حدیثی تالیفات کے بار احسان سے ہماری گردن جھکی ہوئی ہے' اگر مذکورہ بالا امور کی طرف بھی توجہ ہو گی تو مزید احسان و کرم ہو گا۔ وعند اللہ فی ذاک الجزاء. امید ہے کہ حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم اور حضرت مولانا انعام الحسن صاحب دام ظلہم جو امانی الاحبار کی آئندہ جلدوں کی تالیف فرمائیں گے۔ ان شاء اللہ ہماری گذارشات پر توجہ فرما کر ممنون فرمائیں گے۔ مؤلف

[۲] طبی لحاظ سے غسل مذکور کی اہمیت و ضرورت محتاج بیان نہیں ہے۔

حضرت شاہ صاحب کے ارشاد مذکور کی روشنی میں یہ خیال بھی ہوتا ہے کہ شاید امام ابو یوسف کی رائے وضو کی طرح سے غسل کے متعلق بھی ایسی ہی ہوگی۔ والعلم عنداللہ

بقاء اثر خوشبو کا مسئلہ

محقق عینی نے لکھا:۔ حدیث الباب سے معلوم ہوا کہ احرام کے وقت خوشبو لگانا مستحب ہے، اور یہ بھی کہ اگر اس خوشبو کے اثرات احرام باندھنے کا بعد بھی باقی رہیں تو کوئی حرج نہیں ہے، البتہ احرام باندھ لینے کے بعد خوشبو لگانا حرام ہے، یہی مذہب سفیان ثوری، امام شافعی، امام ابو یوسف[1] امام احمد داؤد وغیرہ کا ہے اور اسی کی قائل ایک جماعت صحابہ و تابعین و جماہیر محدثین و فقہاء کی بھی ہے صحابہ میں سے سعد بن ابی وقاص ابن عباس ابن زبیر معاویہ حضرت عائشہ حضرت ام حبیبہ ہیں

دوسرے حضرات اس کو ممنوع بتلاتے ہیں کہ اتنی یا ایسی خوشبو لگائی جائے جس کا اثر باوجود احرام کے بعد تک باقی رہے ان میں سے زہری امام مالک و امام محمد ہیں اور ایک جماعت صحابہ تابعین سے بھی نقل بھی ایسا ہی نقل ہوا ہے

قولہ ذکرتہ لعائشہ

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ حضرت ابن عمر بھی چونکہ بقاء اثر طیب کو احرام کے بعد جنایت قرار دیتے تھے اس لیے امام بخاری نے اس واقعہ کی طرف اشارہ فرمایا اور حضرت عائشہ کا جواب ذکر فرمایا

یہاں ایک دوسری بحث چھڑ گئی ہے کہ امام بخاری نے ذکرتہ کا مرجع کس چیز کو بنایا ہے اگر قول ابن عمر کو تو وہ اس سے قبل مذکور نہیں ہے بلکہ ایک باب کے بعد "باب من تطیب ثم اغتسل وبقی اثر الطیب" میں ذکر ہوگا محقق عینی نے فرمایا کرمانی نے یہ جوب دیا ہے کہ قول ابن عمر حضرات اکابر محدثین کی نظر میں تھا ہی، اس لئے ضمیر اس کی طرف پھر گئی، لیکن و جوب عجیب ہے کیونکہ قول ابن عمر سے واقفیت تو بقول کرمانی بھی صرف محدثین واقفین کے ساتھ خاص ہوگئی اب جو دوسرے لوگ اس...... حدیث الباب کو دیکھں گے تو ان کے سوائے تحیر کے اور کیا حاصل ہوگا اور وہ کس طرح جانیں گے کہ ضمیر کا مرجع کیا ہے؟ لہٰذا امام بخاری کو چاہیے تھا کہ پہلے اس روایت ابی النعمان کو پیش کرتے جو ایک باب کے بعد لائے ہیں اس کے بعد یہ حدیث الباب محمد بن بشار والی ذکر کرتے۔

حافظ پر نقد: محقق عینی نے آگے لکھا کہ اس سے بھی زیادہ عجیب تر توجیہ حافظ نے کی ہے کہ "گویا امام بخاری نے اختصار سے کام لیا کیونکہ اس قصہ کی حذف شدہ بات حضرات اہل حدیث کو معلوم تھی یا محمد بن بشار نے اس کو مختصراً بیان کر دیا ہوگا اس لیے کہ اول تو اس توجیہ کو حافظ نے کرمانی ہی سے لیا ہے لہٰذا اعتراض مذکور اس پر بھی ہوگا دوسری اگر اختصار والی بات صحیح ہوتی تب بھی امام بخاری پہلے تفصیل والی حدیث ابو النعمان والی ہی...... ذکر کرتے اور محمد بن بشار والی اس کے بعد۔ عمدہ ۳۰-۲

حضرت شاہ صاحب کا ارشاد

تقریر درس بخاری شریف حضرت مولانا محمد چراغ صاحب دام ظلہم میں حضرت کا یہ ارشاد بھی مذکور ہے کہ مابین دو جماع کے حدث

---

[1] امام اعظم کی رائے بھی یہی ہے محقق عینی سے ان کا نام غالباً سہواً رہ گیا ہے کیونکہ ائمہ حنفیہ میں سے صرف امام محمد اس بارے میں امام مالک کے ساتھ ہیں

بدائع میں ہے احرام باندھنے کے وقت ہر خوشبو استعمال کر سکتا ہے خواہ اس کا اثر احرام کے بعد باقی رہے یا نہ رہے امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف کا قول یہی ہے اور امام محمد بھی پہلے اسی کے قائل تھے خود انہوں نے فرمایا کہ پہلے میں بھی اس میں کوئی حرج نہ سمجھتا تھا پھر کچھ لوگوں کو دیکھا کہ انہوں نے بڑی کثرت سے خوشبوئیں جمع کیں اور غلو کیا تو میں نے اس کو ناپسند کیا (بذل المجہود ۸۷-۳ و انوار المحمود ۵۲۰ ج ۱) کوکب میں مسئلہ کی تفصیل اس طرح ہے کہ احرام کے وقت جسم اعضاء وسر پر تو ذی جرم و غیر ذی جرم کی خوشبوؤں کا استعمال کر سکتا ہے اور کپڑوں پر تو صرف بغیر جرم والی خوشبوں کا استعمال جائز ہے اس کے بعد حالت احرام میں ہر قسم کی خوشبو سے احتراز ضروری ہوگا کوکب ۲۷۷۔ امؤلف

سے غسل یا وضوء یا تیمّم کا استحباب نکلتا ہے اور تیمّم بھی باوجود پانی کی موجودگی کے نبی کریم ﷺ کے عمل سے ثابت ہے اور میرے نزدیک بھی اس جیسی صورت میں تیمّم جائز وصحیح ہے اور اس کو صاحب بحر نے بھی اختیار کیا ہے بخلاف ابن عابدین کے پھر یہ کہ مابین القربانین بامراءۃ واحدۃ وضو کا تاکد اتنا نہیں ہے جتنا کہ دو یا زیادہ کی صورت میں ہے

اشکال قسم اوراس کے جوابات

متعدد بیویوں میں برابری کرنا قسم کہلاتا ہے اور اس کا ادنی درجہ یہ ہی کہ ایک ایک پوری رات[1] ہر ایک کے پاس گزارے یہ قسم ہر شخص پر واجب ہے لیکن رسول اکرم ﷺ پر بھی واجب تھا یا نہیں اس میں اختلاف ہے حافظ ابن حجر نے لکھا امام بخاری نے اس حدیث الباب کو کتاب النکاح میں لاکر زیادہ بیویاں کرنے کا استحباب ثابت کیا ہے اور اس میں اس امر کی طرف بھی اشارہ کیا کہ نبی کریم ﷺ پر قسم واجب نہ تھا اور یہ قول اہلِ علم کی کچھ جماعتوں کا ہے جس کو شافعیہ میں سے اصطخری نے بھی اختیار کیا ہے اور شافعیہ کا مشہور قول اور اکثر کی رائے وجوب کی ہے اس کیلئے یہاں جواب دہی کی ضرورت ہے اس کے بعد حافظ نے چند جوابات ذکر کئے (فتح الباری ۲۶۲۔۱ پھر باب القرعۃ بین النساء پر بحث کرتے ہوئے لکھا یہ سب اس وقت ہے کہ نبی کریم ﷺ پر بھی کوئی قسم واجب قرار دیں جس پر معظم اخبار کی دلالت ہے فتح ۲۵۱۔۹)

محقق عینی نے لکھا کہ حضور اکرم ﷺ کے بارے میں حدیث الباب کے پیش نظر توجیہ وتاویل کی ضرورت اسی صورت میں ہے کہ آپ پر بھی قسم کو دوامی طور سے واجب کہا جائے جسطرح ہم سب لوگوں پر ہے اور یہی رائے اکثر علماء کی ہے لیکن جو حضرات اس کو آپ پر واجب نہیں کہتے ان کے نزدیک کسی تاویل کی ضرورت نہیں

ابن عربی نے کہا: حق تعالیٰ نے اپنے نبی کریم ﷺ کو نکاح کے سلسلہ میں چند خصوصیات سے نوازا ہے ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ آپ کو ایک ساعت وزمانہ ایسا عطا فرمایا جس میں ازواج مطہرات میں سے کسی کا کوئی خاص حق مقرر نہیں تھا اس ساعت میں آپ ان سب کے پاس جاسکتے تھے اور حسب مراد عمل فرماسکتے تھے مسلم شریف میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ وہ ساعت عصر کے بعد تھی (عمدہ ۱۳۱۔۲ اس کے بعد ہم ان سب جوابات کو یکجا نقل کرتے ہیں ملا علی قاری نے لکھا اقل قسمت تو ایک رات ہے پھر وقت واحد میں طواف جمیع کیسے ہوا سکے جواب کئی طرح سے دیئے گئے ہیں

(۱)۔حضور ﷺ کے حق میں وجوب قسم میں اختلاف ہے ابوسعید نے کہا کہ آپ پر تسویہ واجب نہ تھا اور آپ جو قسم التسویہ فرماتے تھے وہ بطور تبرع وتکرم تھا عینی نے بھی اس توجیہ کو ذکر کیا ہے لیکن اکثر حضرات وجوب کے قائل ہیں لہٰذا اس صورت میں جوابات دوسرے ہیں

(۲)۔یہ طواف جمیع سب ازواج مطہرات کی مرضی سے تھا جس طرح آپ نے حضرت عائشہ کے گھر میں اپنی تیمارداری کے لیے سب ازواج کے مرضی حاصل فرمائی تھی یہ جواب ابن ابوعبید کا ہے اس جواب کو عینی وحافظ نے بھی لکھا ہے

(۳)۔شوکانی نے لکھا کہ علامہ ابن عبدالبر نے اس کو واپسی سفر پر محمول کیا کہ اس وقت کسی کا وقت مقرر نہ ہونے کے سبب قسم واجب نہ تھا[2] لہذا اس وقت جمع ہوا اس کے بعد پھر قسم کا سلسلہ شروع ہوا کیونکہ وہ سب آزاد تھیں اور آپ کا طریقہ ان سب میں عدل وتسویہ ہی کا تھا کہ ایک کی باری میں دوسری کے یہاں نہ جاتے تھے۔

(۴)۔ابن عربی نے آپ کے لیے ایک ساعت مخصوص بتلائی جس میں آپ کو سب یا بعض ازواج کے پاس جانے کا مخصوص حق

---

[1] العرف الشذی ۷۰ میں اقل القسمۃ یوم ولیلۃ چھپ گیا ہے جو غالباً ضابط یا کاتب کا سہو ہے واللہ تعالیٰ اعلم (مولف)

[2] اسی توجیہ کو محقق عینی نے بھی ذکر کیا ہے (عمدہ ۱۳۱۔۲) اور حافظ نے نقل کرکے لکھا کہ یہ جواب اخص ہے بہ نسبت دوسرے جواب واحتمال استیناف قسمت کے اور پہلا جواب رضاء ازواج والا اور دوسرا بھی حدیث عائشہ کے لحاظ سے زیادہ موزوں ومناسب ہے (فتح ۲۶۳۔۱)

حاصل ہوتا تھامسلم میں ہے کہ وہ ساعت بعد عصر کی تھی اگر کسی مصروفیت کے سبب وہ آپ کو حاصل نہ ہوتی تو اس کے بدل بعد مغرب حق ہوتا تھا بذل المجہود ۱۳۴۔۱ اس توجیہ کو عینی نے تو اوپر بلا نقد نقل کیا مگر حافظ نے اس پر اغراب کا نقد کیا اور محتاج ثبوت بتلایا ہے

(۵)۔احتمال ہے کہ ایسی صورت قسم کے ایک دور سے فراغت اور دوسرے دور کے شروع کرنے سے پہلے پیش آئی ہو اس توجیہ کو حافظ نے بھی ذکر کیا ہے اور عینی نے اس کو مہلب کے حوالہ سے نقل کیا ہے۔

(۶)۔حافظ نے ایک توجیہ یہ بھی ذکر کی کہ ایسا واقعہ قبل وجوب قسمت ہوا تھا اس کے بعد ترک کر دیا گیا عینی وغیرہ نے اس احتمال وجوب کو ذکر نہیں کیا۔

(۷)۔ہمارے حضرت شاہ صاحبؒ نے ختم دورہ پر قبل از شروع دورہ ثانیہ والی جواز طواف وجمیع والی توجیہ پر تبصرہ فرمایا کہ اس کو دیکھنا چاہیے کہ یہ اصول مسائل حنفیہ پر ٹھیک اترتی ہے یا نہیں کیونکہ میں نے یہ تفصیل فقہ حنفیہ میں اب تک نہیں ہے دیکھی پھر اپنی پسندیدہ توجیہ اس بارے میں یہ فرمائی کہ میرے نزدیک یہ جمع والی صورت کا صرف ایک واقعہ پیش آیا ہے اور اگر چہ راوی کے الفاظ سے شبہ ہوتا ہے کہ ایسی صورت عادۃً پیش آتی ہے مگر ابن حاجب نے تصریح کی ہے کہ کان کا مدلول لغوی استمرار نہیں ہے کیونکہ وہ کون سے ہے البتہ اس سے عرفاً استمرار سمجھا جاتا ہے خصوصا جبکہ اس کی خبر مضارع ہو میں کہتا ہوں کہ یہ بات ان کی صحیح ہے مگر پھر بھی میری تحقیق یہی ہے کہ یہ واقعہ زیر بحث صرف ایک ہی مرتبہ حجۃ الوداع کے موقع پر پیش آیا ہے دوسری بار نہیں چنانچہ آگے باب من تطیب میں حضرت عائشہ کی تعبیر انا طیبت آ رہی ہے جس سے ایک ہی واقعہ کی طرف اشارہ ہو رہا ہے اور یہاں کنت اطیب مروی ہوا ہے جس سے عادت واستمرار مفہوم ہوتا ہے یہ سب میرے نزدیک رواۃ حدیث کے تصرفات ہیں جن کو تعبیرات کے تنوع اور عبارات کے تفنن سے زیادہ حیثیت حاصل نہیں ہے لہٰذا حدیث کا صحیح شغل رکھنے والے کو چاہیے کہ وہ صرف واقعہ وحال کا متتبع کرے اور رواۃ کی تعبیرات کے پیچھے نہ پڑے۔

حضرت نے فرمایا کہ یہ واقعہ حجۃ الوداع میں ارادۂ احرام کے وقت پیش آیا آپ نے چاہا کہ احرام سے قبل سنت جماع کو بھی ادا فرمائیں اور چونکہ سب ازواج مطہرات اس موقع پر ساتھ تھیں اس لیے جمع کی صورت پیش آئی ہے۔

بظاہر یہ رائے، خود حضرتؒ کی ہے کسی سے نقل نہیں ہے اور العرف الشذی میں سہو قلم سے ابن العربی کی طرف سے نقل ہوئی ہے چنانچہ فیض الباری ۲۵۵۔۱ میں بھی بغیر کسی نسبت وحوالہ کے ذکر ہوئی ہے اور انوار المحمود ۹۳۔۱ میں عبارت گڑبڑ ہوگئی ہے فلیتنبہ۔

(۸)۔یہ توجیہ رفیق محترم علامہ بنوری دامت فیوضہم کی ہے کہ جمع کا واقعہ دوبار پیش آیا حجۃ الوداع کے احرام سے پہلے بھی اور اس کے حلال کے وقت بھی (معارف السنن ۴۶۶۔۱) یہ توجیہ بھی بہتر ہے مگر محتاج ثبوت ہے اور حضرت شاہ صاحب کی مذکور رائے مبارک سے بھی الگ ہے کہ ایک ہی واقعہ ہوا اور وہ بھی احرام سے قبل۔ واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم واحکم

قولہ قوۃ ثلاثین

حافظ ابن حجر نے لکھا کہ مراد تیس رجال ہیں اور روایت اسماعیلی میں اربعین چالیس ہے اگر چہ وہ روایت شاذہ ہے مگر مراسیل طاؤس میں بھی اسی طرح ہے اور اس میں فی الجماع کا لفظ بھی زائد ہے نیز صفت جنت میں ابونعیم سے بھی اسی طرح ہے اور اس میں من رجال اہل الجنۃ کے الفاظ بھی زیادہ ہیں اور حدیث ابن عمر میں مرفوعا اعطیت قوۃ اربعین فی البطش والجماع مروی ہے امام احمد ونسائی نے حدیث زید بن ارقم مرفوعا روایت کی ہے جس کی تصحیح حاکم نے بھی کی ہے ان الرجل من اہل الجنۃ لیعطی قوۃ مأۃ فی الاکل والشرب والجماع والشھوۃ (جنت کے ایک آدمی کو اکل وشرب، جماع وشہوت کی قوت ایک سو مردوں کے برابر حاصل ہوگی اس طرح ہمارے نبی ﷺ کی قوت کا حساب چار ہزار مردوں کے برابر ہوتا ہے (فتح الباری ۳۶۲۔۱ وعمدہ ۳۴۔۲)

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ ترمذی میں بھی قوۃ مأتہ رجل مروی ہے پس چالیس کو سو میں ضرب دینے سے چار ہزار ہوتے ہیں جیسا کہ علامہ سیوطی نے ذکر کیا ہے پھر حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ میرے نزدیک اختلاف الفاظ وتعبیرات سے صرف نظر کر کے تحقیقی بات یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ کو دنیا میں اتنی قوت وطاقت عطا کی گئی تھی جتنی ایک عام جنتی کو جنت میں عطاء ہوگی کیونکہ آپ دنیا میں بھی رجال: اہل جنت میں سے تھے اس کے سوا بجز راویوں کے تفنن عبارات اور تنوع تعبیرات کے کچھ نہیں ہے

نبی اکرم ﷺ کے خارق عادت کمالات

حضرت شاہ صاحبؒ کے ارشاد کی روشنی میں یہ بات واضح ہوئی کہ حضور اکرم ﷺ کو دنیا میں صفات اہل جنت عطا فرما کر بھیجا گیا تھا، یہ بحث طویل الذیل ہے اور آپ ﷺ کے خصوصی کمالات واوصاف کو یکجا کر کے بیان کرنے سے اچھی طرح سمجھ میں آ سکتی ہے اور ہمارا ارادہ ہے کہ کسی فرصت وموقع سے فائدہ اٹھا کر اس خدمت کو حسب مراد انجام دیں گے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

یہاں اتنی بات تو سامنے آ گئی کہ آپ ﷺ کو دنیا میں ایک سو رجال جنت کی برابر قوت وطاقت عطاء کی گئی تھی، اس پر بھی ساری عمر میں صرف ایک مرتبہ طواف جمیع النساء کی نوبت آئی اور وہ بھی حجۃ الوداع کے موقع پر اور احرام سے قبل جس کی غرض بظاہر اپنے اور ان سب کے لئے ادائے سنت تھی تاکہ فراغ خاطر کے ساتھ مناسک حج میں انہماک ویکسوئی حاصل ہو جو اس سنت کا منشاء ہے۔

پہلے ذکر ہوا کہ امام احمد ونسائی کی حدیث سے ایک جنتی کو ایک سو دنیا کے آدمیوں کے برابر کھانے پینے اور جماع وغیرہ کے اشتہاد قوت حاصل ہوگی، اور حضور اکرم ﷺ کو صفات اہل جنت پر پیدا کیا گیا تھا، پھر بھی جس طرح آپ ﷺ نے ساری عمر کم سے کم کھانے پر قناعت فرمائی اور کبھی بھی پیٹ بھر کر کھانا نہ کھایا، بلکہ پیٹ بھر کر کھانا نہ کھانے کی سنت عام صحابہ کرام میں بھی موجود رہی جس پر حضرت عائشہؓ نے فرمایا تھا کہ اسلام میں سب سے پہلی بدعت اب پیٹ بھر کر کھانا کھانے کی شروع ہوئی ہے، اسی طرح آپ ﷺ کا ساری زندگی کا یہ خارق عادت وصف عفاف وصبر عن النساء بھی دعوت فکر ونظر دے رہا ہے کہ آپ ﷺ نے ۲۵ سال سے قبل تو کوئی نکاح ہی نہیں کیا پھر جب عمر مبارک ۲۵ سال ہوئی تو اپنے چچا ابو طالب کے اصرار اور خود حضرت خدیجہؓ کی استدعا وخواہش پر ان سے نکاح ہوا، جو بیوہ تھیں، اور ان کی عمر بھی اس وقت چالیس سال تھی، حضرت خدیجہ نکاح مذکور کے بعد ۲۵ برس تک زندہ رہیں اور رمضان ۱۰ نبوی کو (ہجرت سے تین سال قبل) انتقال فرمایا جب کہ ان کی عمر ۶۴ سال ۶ ماہ تھی، حضور اکرم ﷺ نے ان کی زندگی میں کوئی اور نکاح نہیں کیا، ان کے بعد آپ ﷺ نے دس بیویوں سے اور نکاح کئے، جس میں سے کنواری اور کم عمر صرف حضرت عائشہ تھیں، پھر ان سب نکاحوں سے بھی بڑی غرض وغایت عورتوں کیلئے ابواب شریعت کا کھولنا اور ان کے ذریعہ عالم نسواں تک علوم نبوت وشریعت کو پہنچانا تھا، اس کے علاوہ خود نکاح کرنا بھی اسلامی شریعت کا ایک اہم رکن ہے اور اس کے فوائد ومنافع ہر حیثیت سے بے شمار ہیں، اسلامی لٹریچر میں ان پر سیر حاصل تفصیلات وبحثیں ملتی ہیں، حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نے حجۃ اللہ البالغہ ص ۱۴۱ ج اوص ۱۳۵ ج ۲ میں اور امام غزالی نے اپنی احیاء العلوم میں نکاح کے منافع وحکم، آفات ومفاسد، اور حقوق زوجیت وغیرہ پر بہترین کلام کیا ہے جس کو حضرت علامہ عثمانیؒ نے فتح الملہم ص ۴۳۰ ج ۳ وص ۴۳۱ ج ۳ میں نقل کیا ہے، ہم بھی ان چیزوں کو کتاب النکاح میں ذکر کریں گے، ان شاء اللہ تعالیٰ، یہاں حدیث الباب کے تحت ازواج مطہرات کے اسماء گرامی اور تعداد شارحین نے ذکر کی ہیں، جس کو ہم بھی لکھتے ہیں۔

یہاں ہشام کی روایت سے ان کی تعداد گیارہ ذکر ہوئی ہے اور سعید کی روایت نو کی ہے، حافظ ابن حجر نے لکھا کہ حضور اکرم ﷺ کے عقد ازواج میں بیک وقت نو سے زیادہ ازواج جمع نہیں ہوئیں، اس لئے روایت سعید راجح ہے، اور ہشام کی روایت کو ان کے ساتھ ماریہ اور ریحانہ کو ملانے پر محمول کریں گے، یعنی ان پر نساء النبی کا اطلاق بطور تغلیب ہوا ہے۔